ETIK

AV

W. HERRMANN
TEOLOGIE PROFESSOR VID MARBURGS UNIVERSITET

BEMYNDIGAD ÖVERSÄTTNING
FRÅN ORIGINALETS FEMTE UPPLAGA

AV

AUGUST CARR

MED FÖRORD AV BISKOP E. BILLING

ANDRA UPPLAGAN

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET
93 -02- 02
FOLKSKOLESEMINARIET
LINKÖPING
LINKÖPING

STOCKHOLM
HUGO GEBERS FÖRLAG

ISAAC MARCUS' BOKTR.-AKTIEBOLAG
STOCKHOLM
1926

Seminariets
Bibliotek
Linköping

Förord till första svenska upplagan.

Förläggaren har bett mig att med ett par ord beledsaga den översättning av *W. Herrmanns Etik,* som härmed utsändes i bokhandeln. Översättningen har jag varit i tillfälle att under dess fortgång granska och tror mig kunna vitsorda dess trohet. Gärna begagnar jag ock detta tillfälle att giva uttryck åt den med många delade tacksamhetsskuld, i vilken jag står till själva det översatta arbetet.

Det för *Wilhelm Herrmann* såsom teolog företrädesvis utmärkande ligger ej i idéernas mångfald och rikedom. Fastmer är det en relativt liten krets av tankar, till vilken han i alla sina arbeten, liksom i en oavlåtligt fortsatt meditation, ständigt på nytt återkommer: preciserande, skärpande, fördjupande. Men till gengäld är allt vad han giver, på ett sätt, vartill jag tror få motstycken finnas, präglat på en gång av tänkandets energi och omutliga allvar och av livets personliga värme och innerlighet. Även den, som i likhet med mig tror, att Herrmanns tankegångar, just för att deras djupa sanningshalt skall fullt komma till sin rätt, kräver att insättas i ett vidare och allsidigare sammanhang, kan därför ej tvivla på, att de beteckna en av de oförytterligaste vinster, som de senare decenniernas teologiska arbete inhöstat.

I alldeles särskild grad gäller det sagda om hans Etik. Knappast skall någon kunna läsa den utan att få intryck av dess »kraftiga ensidighet». Men än vissare är jag därom att ingen, som på allvar söker tränga in i dess innehåll, skall gå därifrån utan rik inre vinning. Denna övertygelse stöder jag ej blott på egen erfarenhet utan på samstämmiga vittnesbörd från många, som i för dem kritiska tider i Herrmanns etik funnit en första vägledning till klarhet och visshet. Jag känner för min del intet arbete där själva det religiösa och etiska problemet, sådant det just för vår tid ter sig, formulerats med sådan principiell skärpa som här — blott få, som till dess besvarande lämnat ett så viktigt bidrag. Därför vänder det sig ock med full rätt ej blott till teologiens ämnessvenner utan ock — såsom Herrmann själv i ett av sina förord uttryckt det — till alla »allvarliga och sedligt vakna människor ibland oss».

Upsala den 2 februari 1911.

E. Billing.

Företal till första upplagan.

I detta arbete intager framställningen och kritiken av mina teologiska föregångare ej stor plats. En anledning härtill är arbetets karaktär av »grundlinjer».[1]) Huvudskälet är dock, att den teologiska etiken under de senaste mansåldrarna i stort sett följt *Schleiermacher*. Men den uppgift, som *Schleiermacher* uppställde för denna, är dels trängre dels mer omfattande än den jag här satt mig före.

I vårt nuvarande läge är det ej nog att helt enkelt giva en framställning av det kristligt sedliga handlingssättet. Vi måste först söka komma till samförstånd om vad ett sedligt handlingssätt över huvud är, även med sådana, som ej vilja vara kristna. Från denna utgångspunkt måste vi så söka visa, vad kristendomen betyder för sådana människor, som nått fram till sedlig insikt och som stå i sedlig kamp. Att vi komma vidare i båda dessa punkter är viktigare än de subtila utvecklingar av dygd- och pliktläran, varpå den teologiska etiken är så rik. Ingenting förhindrar en riktig uppfattning av evangelium så mycket som den rådande förvirringen angående de enklaste sedliga begrepp. Blott en sedlighet, som vilar på självständig insikt och därför ingenting annat vill vara än ett tjänande av gemenskapen, alltså självförnekelse, bringar människorna i den sinnesförfattning, i vilken de kunna förstå, att Jesu Kristi uppenbarelse i denna värld, deras möte med honom för dem betyder frälsning. Jag vill nu visserligen ej bestrida, att *Schleiermacher* ägt denna förståelse för det sedliga. Vi måste ju till en viss grad förutsätta en sådan hos var och en, som vi över huvud kalla

[1]) Arbetet ingår i serien Grundriss der theologischen Wissenschaften.

kristen. Men i *Schleiermachers* etik blev denna uppfattning av det sedliga icke den ledande grundtanken. Framför allt har han ej gjort något försök att motivera den såsom det enda klara uttrycket för ett sedligt tänkande. Dessa brister hos den store grundläggaren av en teologi, som står i samklang med den reformatoriska kristendomen, låta sig ej förneka. Med dessa hänger väl ock samman, att evangeliska teologer fortfarande visserligen gent emot Rom förfäkta samvetets självständighet, men dock åter själva rygga tillbaka för den tanken, att det sedliga kravet ej kan vara något annat än det som de själva inse äga evig giltighet.

Under det jag i detta hänseende gått utöver den uppgift, som *Schleiermacher* hade uppställt för sig, har det ej varit mig möjligt att utvidga framställningen av det kristligt sedliga handlandet till en så rik bild av kulturen, som är att finna hos *Schleiermacher, R. Rothe, Martensen* eller, för att nämna en liknande företeelse inom den filosofiska litteraturen, hos *Paulsen*. Detta kunna endast de våga, som förfoga över en ovanligt rik inblick i de mest skilda levnadsförhållanden. Jag skulle, om jag försökt något sådant, ha lupit fara att nödgas döma om ting, av vilka jag föga förstår. Därför har jag inskränkt mig till att behandla de uppgifter, inför vilka varje kristen inom familjen, inom kultursamfundet och inom staten ser sig ställd, och därtill några krav, som i särskild grad tränga sig på det kristliga sinnelaget under våra nutida förhållanden i Tyskland.

I den korta framställningen om dygderna och plikterna har jag i det stora hela anslutit mig till *Ritschl,* vars Etik varit mig tillgänglig i anteckningar från vintersemestern 1867—68. I övrigt skiljer sig mitt utkast till etiken mycket från hans. *Ritschl* har aldrig gjort sig fri från *Lotzes* uppfattning av det sedliga, vilken jag ej anser vara riktig. —

— — — — — — — — — — — — — — — — —

W. Herrmann.

Företal till andra upplagan.

På grund av tidens knapphet har jag ej kunnat fullständigt omarbeta boken. Men på många punkter har jag sökt att förbättra min framställning och att taga hänsyn till de anmärkningar, som gjorts i de recensioner, för vilka jag har att tacka. *E. Sulze* skall måhända märka, att jag övervägt hans ord om mitt förkastande av den Kantska religionsteorien. Däremot har han ej kunnat förmå mig att ändra min uppfattning av naturen eller, vilket för mig betyder detsamma, av naturvetenskapen. En om sina principer klart medveten naturvetenskap skall alltid hävda, att det i naturen ej gives några absoluta begynnelser. Att en metafysik, som menar sig ha kommit utöver *Kant,* kan ha en annan uppfattning, vet jag väl. Men en prövning av en sådan metafysik bör man ej fordra av dessa grundlinjer. Måhända skall den i framtiden bliva en makt i mångas andliga liv; för närvarande är den det ej. Däremot bestämmas vi alla i vårt förhållande till det påvisbart verkliga av naturvetenskapens metod. Vi bliva förlägna, då vi se kyrkliga kretsar intresserade av att med läkarvetenskapens hjälp få ett under konstaterat. Ett sådant beteende synes oss enfaldigt eller osannfärdigt, och dess förbindelse med kristliga grundsatser kommer oss att rodna. Detta visar väl klart, att den naturvetenskapliga naturtanken faktiskt blivit en beståndsdel av vårt andliga liv. Detta förnimma vid många tillfällen även många bland dem, som eljes anse det som en kristlig plikt att tala emot denna tanke. Men att ett sådant tal fortfarande kan föras i kristendomens namn och understödjas uppifrån, alstrar mycken oredlighet. En kristen skall, om han håller sig kvar på rätt väg, i denna den moderna människans själsriktning ej se en förlust, utan den

öppna dörren till en först nu rätt underbar, rikare värld. Att vi i denna omätliga natur och under dess orubbliga lag bevisa oss såsom kristna, som tillhöra en helt annan verklighet, är den uppgift, som ställes på oss. En metafysik, som skulle kunna förhjälpa oss därtill, känner jag ej. Det är en betydelsefull yttring av kristligt sinnelag att med allt allvar ställa sig inför den i naturvetenskapen till klarhet bragta naturtanken såsom en uppenbarelse av den allsmäktige Guden och förtröstansfullt blicka den i ansiktet.

Härtill kräves visserligen, att man ej av någonting låter de sedliga idéerna undanskymmas för sig, och att man lyder dem. Därutinnan borde vi väl kunna enas med alla allvarliga människor trots allt vad eljes må skilja oss åt. Och även i uppfattningen av de sedliga idéerna skulle vi vida mer än hittills kunna enas, om det lyckades att finna en av alla erkänd utgångspunkt. Att härtill någon viss föreställning om den mänskliga naturen lika litet ägnar sig som någon viss religiös tradition, tror jag mig här hava uppvisat. Däremot torde man kunna räkna på, att begynnelserna till sedligt sinnelag hos var och en äro förknippade med den åskådning, från vilken vi här utgått. Med den frågan, vilka tankar som uppstå hos oss i och med det att vi fatta förtroende för en annan, är en fast mark för etiken vunnen. Vi härleda på detta sätt det sedliga sinnelaget ur något, som är oberoende av varje filosofiskt system och varje slag av religiös tro.

Att detta sker, är ett trängande behov för det historiska livet över huvud. Men det bidrager också till att klargöra kristendomens verkliga art. Ty till kristen religion hör att ej blott fördraga den sedliga insiktens självständighet, utan att fordra den. Jag skulle därför gärna sett, om detta arbetes första del, som vill tjäna detta mål, hade vunnit mer beaktande än den andra.

Man har mot dessa grundlinjer riktat den anmärkningen, att de ej skänka det, som namnet låter en vänta, nämligen ett med hänsyn till vetenskapens ståndpunkt orienterande hjälpmedel för de studerande, utan endast en sammanträngd framställning av min egen etik. Jag har verkligen ej heller avsett att giva något annat. Men jag hoppades just därmed åstadkomma det, som man med rätta väntar av ett arbete i denna samling. Jag skulle ha åstadkommit detta, om det lyckats mig att ställa nybörjaren inför de frågor,

som för närvarande måste sysselsätta etiken, om den skall gå framåt och i vårt folks liv vinna den ställning, som tillkommer den. En tillförlitlig vägledning kan nybörjaren endast finna i ett verkligt genomförande av den systematiska uppgiften i lätt överskådlig och gripbar form. Någon på det ena eller andra sättet ordnad axplockning från andra system eller enstaka uttalanden i etiska frågor kan just hos nybörjaren endast tjäna nyfikenheten. Den som sökte detta, kunde långt förut funnit det på annat håll.

W. Herrmann.

Företal till tredje upplagan.

I denna upplaga har jag bemödat mig om att taga hänsyn till de recensioner, som kommit mitt arbete till del. Har jag i många fall dragit nytta av dem, så ha dock tillika många omdömen mött mig, i vilka jag endast kunnat se utslag av den oklarhet i religiöst och sedligt tänkande, till vars övervinnande jag velat bidraga. Om denna bok har sagts: »Vi se däri ett sista, med det största skarpsinne utfört försök att rättfärdiga en teologi, i vilken Jesus av Nasaret betraktas ej blott såsom ett väsentligt led i mänsklighetens religionshistoriska utveckling, utan såsom *medel* och härtill det enda tillräckliga medlet till frälsning». Därmed är den förväntan uttalad, att den kristliga teologien snart endast skall göra Jesus till föremål för ett historiskt bedömande, men däremot ej längre våga göra gällande, vad han betyder för en människa, som allvarligt vill besinna sig på den makt, av vilken hon vet sig fullkomligt beroende och som gör världen för henne till ett universum. Har man insett, att besinningen härpå är fromhet, så skall man svårligen vänta, att kristna skulle kunna bliva fromma, utan

att i Jesu person förspörja Guds frälsande uppenbarelse. Då man däremot, såsom i det ovan nämnda yttrandet, misskänner detta, då förstår man med fromhet ej det blotta lyssnandet till det egna livets faktiska innehåll, utan någonting konstlat, som man kan låta intala sig eller vänja sig in i. Det ser nu emellanåt ut som om även inom protestantismen de »liberala» och »positiva» grupperna skulle mötas i denna uppfattning av religionen. Men en makt i livet är ej beskärd åt dylik förkonstling. De i historien härskande makterna förbliva å ena sidan trögheten och förströddheten, varigenom människorna bliva till massa, och på den andra den uppriktiga besinningen på det oförnekligt verkliga, varigenom de vinna den inre hållning, som höjer dem över massan.

Att man på grund av den här av mig hävdade uppfattningen av religionen riktat den förebråelsen emot mig, att jag skulle hylla en Ritschlsk »postulatteologi», kan väl endast förklaras genom bristande studium av mitt arbete. Mot min uppfattning av det sedliga har naturligtvis ofta den invändningen gjorts, att jag endast tagit hänsyn till den sedliga kampen, men ej till den sedliga kraftens utveckling. Jag kan som svar härpå endast bedja, att man tager i övervägande, huruvida en mänsklig kraftutveckling, vars innersta tendens vore något annat än viljan att tjäna det eviga, alltså att kämpa för ett i tiden oupphinneligt mål, ännu skulle kunna kallas sedlighet. Även därpå måste jag ju vara beredd, att jag skulle få höra kravet på en psykologisk motivering av etiken. Ty den som är fången i den nu så utbredda överskattningen av psykologien skall lätt förbise, att enligt min uppfattning sedligheten är en historisk tilldragelse, alltså ej kan förklaras ur de krafter, som psykologien vill påvisa hos varje människa. Men oväntad var mig uppmaningen, att jag skulle varit skyldig att psykologiskt påvisa friheten. Jag menar mig dock tydligt nog ha visat, varför det ej kan givas ett sådant frihetens påvisbara faktum.

Den utförligaste anmälan av mitt arbete har jag *E. Tröltsch* att tacka för, jmf. »Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlass von Herrmanns Ethik», Z. f. Th. u. K. 1902, s. 44—94 och 125—178. Men så stort gagn jag än eljes haft av detta utmärkta arbete, så har det dock varit mig omöjligt att i denna bok ingå i en fullständig diskussion av detsamma. Jag måste inskränka

mig till att omformulera enstaka omdömen med hänsyn till av *Tröltsch* gjorda invändningar. Ty utgående från den för oss båda gemensamma uppfattningen, att etiken är den överordnade vetenskapen, inom vars ram religionsvetenskapen infogar sig (jmf. s. 45) inriktar sig *Tröltsch* på en uppgift, som jag väl skulle kunna låta gälla vid sidan av min egen, men ej såsom etikens egentliga uppgift. Han menar, att etiken finner sitt viktigaste föremål i de sedliga värdena, d. v. s. de genom den sedliga idéens kraft verkade förvandlingarna av de närmast ur naturliga drifter framsprungna livsformerna. Det gäller nu att ur den historiska erfarenhetens totalitet sammanföra dem i deras huvudgrupper för att så från historisk filosofisk synpunkt analysera och gradera dem. Mot mig riktar han den förebråelsen, att jag, trots mitt principiella betonande av historien, i verkligheten så litet begagnar mig av densamma. Därpå kan jag blott svara, att jag mycket gärna skulle vilja se denna uppgift löst av *Tröltsch*. Denna önskan skall delas av alla, som glatt sig åt de kraftiga drag, varmed *Tröltsch* vet att skildra det under sedliga strider historiskt tillblivna (jmf. hans arbete »Politische Ethik und Christentum», Vandenhoeck & Ruprecht, 1904). Men etikens föremål kunna dessa livsformer själva ej utgöra. De kunna alltid bliva medel för självskheten; de kunna alltså vara förhanden där, varest ej finns ett spår av sedlighet. Men etiken skall väl dock framställa sedligheten. Alltså har den blott att göra med *det arbete,* genom vilket de hittillsvarande formerna för vårt liv vidare utbildas till medel för gemenskap och till organ för de enskildas inre självständighet. Etikens föremål är endast *detta historiens närvarande, mot framtiden sig sträckande liv.* Att framställa det, som blivit till i det förflutna, är en historisk uppgift. Det kan ej vara ändamålsenligt att därmed betunga etiken, som har nog att göra med sig själv. I huru hög grad den ännu befinner sig i sin begynnelse, kan man t. ex. se därav, att *Tröltsch* ej kan förstå, huru man från autonomiens idé kan komma till gemenskapens, och att den sedliga självständigheten och underkastelsen under Gud höra samman. För mig synes det visst, att den allvarliga innebörden i dessa tankar måste gå förlorad, om det inre sammanhanget dem emellan upplöses. Så länge ännu sådana divergenser rörande de sedliga grundtankarna äro möjliga, är det väl bättre, att etiken strängt håller sig inom

gränserna för den systematiska uppgiften, för vars främjande jag här skulle önska värva hjälp ej blott från fackmännens sida, utan från alla vakna och sedligt allvarliga människor ibland oss.

W. Herrmann.

Företal till femte upplagan.

Med denna etik tror jag mig våga vända mig även till dem, som ej, eller blott till det yttre, tillhöra den kristna församlingen. Dogmatiken har däremot uppgiften att utveckla tankar, som uppvuxit ur den kristna religionens grunderfarenhet. Bortsett från den oumbärliga frågan om religionens väsen och dess förhållande till vetenskap och sedlighet, äro dogmatikens huvudpunkter behandlade i min bok »Der Verkehr des Christen, mit Gott», 5 uppl. 1908. Min uppfattning av religionens väsen har jag framställt i § 18 i denna bok, tidigare i uppsatsen i »Zeitschrift für Theologie und Kirche», jmf. bil. 16, 18 och 19. Vidare i min uppsats i det hos Quelle och Meyer utkomna arbetet »Das Christentum»; samt i »Christliche Welt», 1912, nr. 25 och 42; i encyklopedien »Die Kultur der Gegenwart», utgiven av Hinneberg, del I, avd. IV»; slutligen i min skrift »Die mit der Theologie verknüpfte Not der evangelischen Kirche» 1913.

I denna upplaga ha avsevärda ändringar gjorts.

W. Herrmann.

INNEHÅLLSFÖRTECKNING.

	Sid.
Biskop E. Billings förord	III
Företal till första upplagan	V
Företal till andra upplagan	VII
Företal till tredje upplagan	IX
Företal till femte upplagan	XII
Inledning	1
§ 1. Uppgiften	1
§ 2. Etikens metod	6

FÖRSTA DELEN.

Naturligt liv och sedligt tänkande.

Kapitel 1. Uppfattningen av sedligheten som det mänskliga livets fullkomning genom naturdriften.

§ 3. Det levandes självhävdelse	11
§ 4. Viljan	14
§ 5. Självbehärskningen	17
§ 6. Den sedliga uppgiftens eller det sedligt godas allmänna begrepp	19
§ 7. Det sedligas härledning ur naturdriften	21
§ 8. Den individuella eudämonismen	23
§ 9. Den sociala eudämonismen	29

Kapitel 2. Det sedliga tänkandet, varigenom människan med vetet skiljer sig från naturen.

§ 10. Det sedliga tänkandets verklighet i historien	33
§ 11. Sedelagen	40

Sid.

§ 12. De sedliga idéernas sanning 48
§ 13. Sedelagens betydelse för det personliga livets tillväxt 52
§ 14. Idéen om viljans frihet såsom given i och med det sedliga sinnelaget 56
§ 15. Dualismen i det sedliga tänkandet 68
§ 16. Det sedligt onda 73
§ 17. Skuldkänslan 77

ANDRA DELEN.

Det kristligt sedliga livet.

FÖRSTA AVDELNINGEN.

Det kristliga livets uppkomst.

Kapitel 1. Pånyttfödelsen.

§ 18. Sedlighet och religion 80
§ 19. Frälsningen genom Jesus Kristus 86
§ 20. Den kristna tron 89
§ 21. Den kristna tron såsom medvetande om gudomlig förlåtelse 114
§ 22. Den kristna tron såsom kraft att göra det goda 122

Kapitel 2. Omvändelsen.

§ 23. Den kristna tron såsom omvändelse 134
§ 24. Sedelagen enligt Jesu Kristi utläggning 138

ANDRA AVDELNINGEN.

Det kristligt sedliga livets utveckling.

Kapitel 1. Guds tjänande i de i naturen grundade mänskliga samfundsformerna.

§ 25. Den kristnes uppgift i världen 155
§ 26. Guds tjänande i äktenskapet och familjen 164
§ 27. Guds tjänande i kultursamhället 174
§ 28. Guds tjänande i staten 194

Sid.

Kapitel 2. Den kristnes förvandling i Guds tjänst.

§ 29. Den kristliga karaktären 204
§ 30. Dygderna 210
§ 31. Plikterna 213
§ 32. Den sedligt tillåtna vederkvickelsen 215

Inledning.

§ 1. Uppgiften.

Etikens uppgift är att undersöka sedligheten. Sedligheten är den av människan fordrade på det goda riktade viljan. Vad det godas idé genom vilken vår vilja skall erhålla sin riktning innebär, och hur det mänskliga livet därigenom gestaltas, på dessa frågor har etiken att söka ett svar.

Inom teologien är det vanligt att skilja mellan en filosofisk och en teologisk eller kristlig etik. Det gäller först att uppvisa ohållbarheten i detta begrepp om en särskild teologisk etik. En sådan etik skulle genom sin titel angiva, att den för lösandet av sin uppgift begagnar sig av den religiösa kunskapen. Den förutsätter sålunda, att på någon punkt ett sammanknippande av den allmängiltiga sedliga kunskapen med den alltid individuellt bestämda religiösa kunskapen blir nödvändig. Men om verkligen sedligheten så nära sammanhänger med religionen, att den kan riktigt framställas endast i förbindelse med religionen, så skulle dock därur ej framgå nödvändigheten av en särskild teologisk etik. Det skulle därav endast följa, att etiken just som sådan måste räkna med detta faktum.

Men just den kristna församlingen borde hava minst skäl till att fordra en särskild kristlig etik. Därigenom skulle man nämligen ge stöd åt den uppfattningen, att de inom densamma härskande sedliga idéerna blott skulle kunna fattas av sådana människor, som voro förberedda härför

genom den kristna religionen. Men nu är ju tvärtom ett sådant religionens framträdande i historien möjligt blott därigenom att överallt, där denna historia uppstår, samma sedliga idéer äro förhärskande. En kristlig etik skulle sålunda för visso ej ha någon angelägnare uppgift än att klargöra dessa idéers sanning. Men ville den göra gällande, att den därvid skulle kunna åstadkomma något annat än den filosofiska etiken, så skulle det innebära, att man först i den kristna församlingen eller genom religionen över huvud funnit medel att skilja mellan gott och ont. Men med detta antagande skulle teologien förstöra den mark, varpå allena just kristendomen kan existera, den människosläktets enhet, som skapas genom den sedliga kunskapen. En förment kunskap om det goda, som ej vore i stånd att vitsorda sig som allmänmänsklig, skulle förvisso ännu ej ha kommit fram till det godas idé, varmed etiken har att sysselsätta sig. På detta sätt skulle sålunda uppstå någonting, som varken skulle kunna kallas kristligt eller etik.

På en vetenskaplig etik måste det kravet ställas, att den, oberoende av varje religiös auktoritet, bestämmer det godas begrepp såsom något, vars sanning kan inses av varje allvarligt viljande människa. En religion åter, som först ur det, som den påstår sig kunna utsäga om Gud, ville härleda en obetingad förpliktelse eller den sedliga kunskapens »du skall», vore i varje fall icke kristen religion. Därav följer, att en etik, som vill kalla sig kristlig, såväl i religionens namn som i vetenskapens måste hävda den sedliga kunskapens självständighet. Då man särskiljer en kristlig etik från en filosofisk, kan man sålunda ej motivera detta därmed, att den senare hävdar en självständig sedlig kunskap, medan den förra måste tillbakavisa den. Ty om den kristliga etiken särskilt vill göra det religiösa intresset gällande, så måste det just härvid först rätt klart visa sig, att människan blott på den av henne själv förvärvade sedliga kunskapens väg kan komma till den religion, som är något mer än önskningar och drömmar.

Genom reformationen uppställdes problemet att uppfatta kristendomen som ett nytt personligt liv med hänsyn till dess grund och riktning. Det oaktat var det först *Schleiermacher,* som i sitt teologiska arbete närmare utvecklade denna grundtanke. Före honom betraktade den kristliga etiken som sin uppgift att upplysa den kristne om vad han

måste göra och vilka egenskaper han måste förvärva sig. Men ehuru man ej sparade på försäkringar, att allt detta blott bleve möjligt genom Guds nåd, var man dock långt ifrån att uppfatta en kristens plikter och dygder som yttringar av det nya personliga liv, vari människan blir försatt, då den kristna tron tar sin början hos henne. Den källa, varur man menade sig kunna härleda dem, var snarare det mänskliga väsendet, sådant det tycktes ge sig tillkänna i erfarenheten. Denna härledning avbröts visserligen åter och åter, emedan man menade sig äga en självklar rätt att upptaga tankar, vilkas sanning garanterades av den heliga skrifts auktoritet. Så var förhållandet redan hos Thomas ab Aquino i andra delen av hans Summa totius Theologicæ, och så ännu i den grundligaste protestantiska etiken före *Schleiermacher,* i »System der christlichen Moral» av *F. V. Reinhard* (i 5 band och 4 upplagor 1788—1815). Men därmed hade man ej kommit utöver den förkristliga etikens synkrets. För det antika tänkandet består det sedliga förhållandet antingen i den mänskliga naturens fullkomliga utgestaltning eller i lydnaden för hävdvunna lagar. Den förra uppfattningen är den övervägande grekiska, den senare den övervägande judiska. Än i dag kan man vid studiet av den filosofiska såväl som den teologiska etiken lätt få det intrycket, att en annan uppfattning av det sedliga över huvud icke är möjlig, utan att man på sin höjd kan försöka att förbinda båda med varandra. Ända till *Schleiermacher* var det en blandning av dessa båda tankar, som karakteriserade den teologiska etiken. Under det den filosofiska etiken från och med det 17:de århundradets början framhävde sin självständighet, så har i motsats härtill teologerna ansett sig uppfylla sin plikt som kristna, då de följt den judiska synpunkten. Nu består ju helt visst icke den kristliga livsuppgiften i att hävda och förverkliga det, som man erfarenhetsmässigt fastställt som det mänskliga väsendet. Men det är lika litet kristligt att lyda lagar, i vilka man ej kan höra sin egen innersta övertygelse tala.

Det var sålunda ett verkligt, betydelsefullt framsteg i den evangeliska kristendomens utveckling, då *Schleiermacher* framställde som den kristliga etikens uppgift att beskriva det läge, vari människan ser sig försatt, då den kristna tron uppstår hos henne. (Jämför *Schleiermacher,* Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche,

utg. av *L. Jones* 1843). Följderna av detta framsteg få ej heller underskattas. Det medgives nu ganska allmänt, att teologien icke på någon punkt har att framställa någonting annat än ett egenartat personligt liv i sammanhang med dess historiska betingelser. Man märker detta till och med där, varest man dock i tysthet vill framställa någonting helt annat, nämligen den av den heliga skrift och kyrkan fordrade och garanterade läran.

Men denna rörelse har dock hittills endast föga förmått ändra teologiens gamla skolastiska förfaringssätt. En egendomlig brist hos *Schleiermacher* är icke utan skuld häri. Han inskränker sig till att visa, vilka impulser till handling, som framgå ur det kristliga medvetandet. Det kristliga själstillståndet är enligt hans åskådning en längtan efter gemenskap med Gud och ett upplevande av dess förverkligande genom Kristus, som dock varje ögonblick åtföljes av medvetandet, att det hos oss aldrig mer än delvis förverkligas.

Men det är icke nog att säga: jag äger den kristna tron och söker uppfatta den ur densamma härflytande drivkraften till en viss verksamhet. Ty denna drivkraft är ingenting annat än ett speciellt uttryck för motiv, som ständigt medverka vid själva trons uppkomst. Har vår tro uppstått av det tvång, som våra önskningar utöva på vårt tänkande, så kommer också den verksamhet, som en sådan tro väcker till liv, att bliva av samma art. Den kommer att gå ut på att ge ett innehåll åt de önskningar, för vilka en sådan tro är ett uttryck. Dess medvetna strävan kommer att vara riktad på att tillförsäkra oss det, som vi redan kunna uppfatta som någonting angenämt. Men den kristna tron har enligt vårt förmenande en annan rot än våra önskningar. Därför har också den kristliga sedligheten en helt annan innebörd än människans i hennes önskningar uttryckta krav på att få göra sig själv gällande.

Vi äro därför icke i stånd att till dess verkliga mening uppfatta det handlande, vari den kristna trosövertygelsen ger sig tillkänna, om vi ej gå tillbaka till denna övertygelses uppkomst, utan nöja oss med att upptaga den kristna tron som något givet. Lika litet komma vi till en verkligt kristen troslära, om vi helt enkelt låta trons faktum gälla som något givet och sedan söka uttrycka de tankar, som vi i denna tro äga. I båda fallen är det då oundvikligt att som trosyttringar sådana ting utgivas, som åtminstone

hos oss själva icke flutit ur denna källa, utan övertagits utifrån som föreskrifter eller tankevanor. Först då vi blivit klart medvetna om, huru inom oss själva den kristna tron uppkommer som begynnelsen till ett nytt personligt liv, inse vi den inre nödvändigheten att tänka annorlunda och att vilja annorlunda än det eljes är människan givet. Detta inre tvång till ett nytt tänkande och en ny vilja vinna vi därigenom, att vi komma utöver vårt personliga livs hittillsvarande skrankor, då vi fatta mod att tro. Alltså få vi i den kristliga etiken icke utgå från den förhandenvarande trons faktum. Vi måste i stället tänka på, att vi över huvud icke kunna äga den kristna tron som något färdigt utan blott såsom den städse på nytt vunna segern över vår osjälvständighet och svaghet.

Men så snart vi dröja vid frågan, huru den kristna tron uppstår hos oss, möter oss ännu en brist hos *Schleiermacher*. Han ville fritaga den teologiska etiken från de uppgifter, som enligt hans åsikt ålåge endast den filosofiska etiken. Vad det sedliga över huvud innebär, upptogs ej till undersökning. Men till följd härav svävar hos honom just det i dunkel, som måste framstå i klart ljus, om den kristna tron skall kunna förstås som en människans hela inre omfattande frigörelseprocess, nämligen det hinder, som den övervinner. Detta hinder för det personliga livet består däri, att människan genom den sedliga uppgiften visserligen finner sig kallad till ett personligt liv, men dock slutligen, då hon följer kallelsen, ser sig hämmad av oövervinneliga makter. Den kristna trons uppkomst hos oss måste innebära, att vi övervinna detta hinder. Men nu kan en viljans frigörelse blott komma till stånd såsom en dess egen gärning. Bleve den försatt i något slags rörelse genom främmande krafter, så skulle den därigenom icke bringas till aktivitet, utan upphävas. Härmed uppdyker en grundfråga för all sann religion. nämligen, huru den kan betrakta sig själv som ett Guds verk och dock samtidigt som människans fria överskridande av sin tillvaros hittillsvarande skrankor. Vi skola längre fram söka visa, huru vi tro oss kunna finna en lösning av denna fråga. Först måste vi nu betona, att den kristna tron blott kan uppstå i uppfyllandet av den mest tvingande plikt, som kan påläggas en människa. Men vidare måste vi själva genomleva det sedliga problem, varom här är fråga, om det hos oss skall komma till kristen tro. För

att förstå den kristna tron och de andliga processer, vari den utlöser sig, måste man sålunda utgå från en bestämd uppfattning av det sedliga. Att fritaga den teologiska etiken från denna uppgift för att låta den inskränka sig endast till troslivet, förbjuder just den kristna trons egenart. Därför är det av *Schleiermacher* försökta särskiljandet av en teologisk eller kristlig etik från den filosofiska ogenomförbart. Just den viktiga uppgift, vartill han vill inskränka den teologiska etiken, kan fullgöras endast i samband med en undersökning, som endast inriktar sig på de sedliga idéerna och deras sanning.

Men å andra sidan förblir också en filosofisk etik ett brottstycke, om den vill undersöka de sedliga idéerna, och då går förbi frågan, huru det tillgår, då en människa i lydnad böjer sig för dem. En fullt riktig uppfattning av de sedliga idéerna vinner var och en först därigenom, att de hos honom bli till krafter, som befria det mänskliga livet och skänka det ett outtömligt innehåll.

I evangeliet framträder nu religionen som den livsföreteelse, i vilken människan lyftes upp ur det fördärv, vari den sedliga insikten försänker henne. Fråga är, om den filosofiska etiken kan ignorera denna den sedligt kämpandes nöd. Om detta är den omöjligt, torde ingenting annat återstå den än att begrunda religionens påstående, att i densamma ligger kraften att övervinna. Då blir även för den filosofiska etiken det ett problem, som *Schleiermachers* teologiska etik vill framställa, nämligen den sanna religionens befriande kraft.

§ 2. Etikens metod.

Etiken har att undersöka 1) de sedliga idéerna själva, 2) vårt nuvarande livs gestaltning genom dem. I och med att vi fatta de sedliga idéerna, måste det också bliva oss klart, varför de måste verka som krafter i vårt liv. Den viktigaste uppgiften är, att vi klargöra själva dessa idéer och besvara frågan, varför vi hålla dem för sanna.

Därvid kan man gå tillväga på det sättet, att man härleder de sedliga idéerna ur ett annat psykiskt innehåll och därigenom på samma gång söker besvara frågan om deras sanning. Det är ett väldigt arbete, som inom etikens historia

nedlagts för detta måls vinnande. En översikt av dessa försök ligger utanför vår uppgift (Jmf. *Jodl,* Gesch. der Ethik in der neueren Phil., 2 Bde., 1889, 2 Aufl. 1900).

Man kan t. ex. vid behandlingen av frågan, huru man bör tänka sig jaget, komma till det resultatet, att sedligheten är en självmedvetandets nödvändiga manifestation. (*J. G. Fichte,* System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, 1798, W. W. Bd. 4; i nyare tid *J. Bergmann,* Ueber das Richtige 1883. Jmf. sid. 67; »Die Deduktion des Sittengesetzes aus dem Begriffe der Vernunft, d. i. des sich seiner Ichheit bewussten Ich»). Men för närvarande brukar man inom den filosofiska etiken föredraga det psykologiska uppvisandet av, att de i den mänskliga naturen nedlagda drifterna endast under vissa bestämda förhållanden vinna en harmonisk, människan tillfredsställande utveckling.

Med all olikhet i övrigt hava dessa försök det gemensamma syftet att söka de sedliga idéernas ursprung i något, som också erkännes av sådana, som ännu ej förstå det sedliga. Därigenom menar man sig på samma gång ha uppvisat dessa idéers berättigande. Må nu detta syfte nås eller icke, så låter sig i varje fall *för det första* icke förnekas, att därmed den ställning, som den handlande människan intager till de sedliga idéerna, ännu ej alls berörts. Det skulle ej falla den filosof in, som på något av de ovannämnda sätten eller på något annat menar sig hava härlett de sedliga idéerna ur något annat, att åberopa sig på dessa vetenskapliga resultat, då han i en viss situation samlar sig till en sedlig handling. Han vet sig därvid städse på annat sätt bunden vid de sedliga idéerna, och för deras honom inifrån betvingande makt söker han aldrig dylika sanningskriterier.

Men *för det andra* brukar man med viljans sedliga bestämdhet alltid förstå en människas höjande över det, som hon av naturen är; att icke blott lyda naturen, utan att betvinga den, är den elementära uppfattningen av det sedliga, som i varje fall inom etiken icke får på förhand lämnas å sido, utan måste undersökas med hänsyn till dess innebörd och berättigande. Men utgår man ifrån, att den sedliga viljan måste uppfattas eller psykologiskt motiveras som en utveckling av människans empiriska natur, så börjar man att såsom obefintligt behandla, vad som i historien fram-

träder som den etiska undersökningens objekt, nämligen skiljandet av det genom egen kamp förvärvade från det genom naturen givna.

För det tredje möter oss i alla sedliga förhållanden den föreställningen, att de sedliga idéernas sanning, även där de skilja sig från sedens eller ett vanemässigt handlandes krav, omedelbart betygar sig för oss. Det oaktat strävar samma människa, som säger detta om sig själv, ovillkorligt efter att för sig klargöra grunden till detta faktum. Men det är just för en riktig uppfattning av det sedliga övermåttan viktigt att se till, huru detta sker. Ingen söker kriteriet för de sedliga idéernas sanning genom att anknyta dem till något som helst annat, utan genom att utveckla dessa idéers eget innehåll.

Alla dessa försök att fatta sedlighetens ursprung stå sålunda i motsägelse till det faktum, att den sedliga övertygelsen själv uttryckligen avböjer varje dess motivering ur någonting utom den samma varande. Detta skänker hemul åt en vetenskap, som helt enkelt går ut på att söka fatta de sedliga idéerna, sådana de framträda i vissa bestämda handlingssätt, genom vilka mänskligheten gestaltar sitt liv till någonting från naturen artskilt, såsom däri verkande förutsättningar. Denna vetenskap är etiken. Dess metod är icke objektets förklaring ur dess sammanhang med sin omgivning, utan det enkla historiska förståendet av dess föremål. Men detta föremål är inom etiken icke någonting i historien förflutet, utan den närvarande grunden för allt historiskt liv. Ett förstående härav kunna vi blott vinna, såvida vi själva erfara dess omskapande och höjande kraft. Etikens första uppgift är sålunda att för oss klargöra en egenartad livsriktning, som vi själva genom vissa erfarenheter förvärvat, och vari vi vilja vara förbundna med andra i ett sant mänskligt liv. Det medel, varigenom den når detta syfte, är den enkla besinningen över innehållet i den process, varigenom vi gestalta vårt umgänge med andra människor till en historia. Innehåller denna historia, vari vi söka förverkliga vår egen livsuppgift, ingenting, som vi måste skilja från naturen, så stöta vi ej heller på idéer, i vilka vår vilja får en från det naturliga livet skild riktning. Vi komma då visserligen till en psykologi, som beskriver de allmänna formerna för det andliga liv, som förefinnes hos alla människor, men icke till en etik, som framställer en viss livsriktning, som vill göra sig gällande i historien. De idéer, som etiken utvecklar, måste bli oförståeliga för varje människa, som ej i dem förmår se betingelserna för det historiska liv, vari hon själv står, och som hon själv vill tillkämpa sig. Om i de sedliga idéerna en viss viljeriktning ger sig uttryck, så äro de av viljan satta idéer. Att de detta äro, uppvisar först vetenskapen om det sedliga. Då blir naturligtvis den frågan i särskild grad trängande, huru i sådant fall dessa idéer, i vilka vi se vår egen vilja verksam, kunna vara sanna. I själva det sedliga livet bruka de uppträda med makten av en människan betvingande och höjande sanning. Men frågan om det berättigade i deras anspråk låter sig det oaktat icke bringas till tystnad. Man kan ej avfärda den med att helt enkelt åberopa sig på samvetet. Ty det gives ett vilset samvete, som måste föras till rätta genom upplysning, alltså genom insikten i dessa idéers sanning. Just den samvetsömma människan borde aldrig kunna slå sig till ro vid en dunkel känsla blott av sakens berättigande utan först vid den klara insikten.

Men därmed tyckas vi råka in i olösliga svårigheter. Vi få icke, för att skaffa oss visshet om de sedliga idéernas sanning, härleda dem ur något annat. De skola genom sitt eget innehåll av oss uppfattas som sanning. Men vi få ej heller endast åberopa dessa idéers omedelbart insedda sanning. Ty ofta nog hålles det för sanning, som faktiskt endast gäller som sådan på grund av sedens makt. De idéer, vilkas berättigande ingen ifrågasätter, äro ej sällan de kraftigaste villfarelserna. Under dessa förhållanden är det förklarligt, om många gripas av en skepsis, som över huvud ej vill veta av någon allmängiltig sanning hos de sedliga idéerna. De hålla sig till det faktum, att de idéer, bakom vilka en vilja står, måste ändra sig, så snart denna vilja tager en annan riktning. På grund härav anse de sig ha rätt att förklara den sedliga kunskapen för ett ohållbart begrepp och att i dess ställe endast erkänna utslaget av ett begär, som man väl kan psykologiskt förklara, men icke rättfärdiga som allmängiltigt. Vi skola längre fram se, huru gent emot denna skepsis och gent emot det blotta åberopandet av samvetet, en sedlig kunskap låter sig påvisas, som kan logiskt verificeras, alltså göra anspråk på verkligt kunskapsvärde. De första ansatserna till en sådan bevis-

föring finna vi hos *Platon,* framförallt i dialogen *Gorgias.* Under det att *Aristoteles* återupptager sofisternas tanke, att det sedliga måste härledas ur människonaturens empiriska drifter, och denna uppfattning genom den romerka kyrkans förmedling utbreder sig under tvenne årtusenden, fullföljes Platons uppslag först av *Kant* och de utmärkta fullföljarna av hans arbete *H. Cohen* (Jmf. »Kants Begründung der Ethik 1877 2. Aufl. 1910 och Ethik des reinen Willens 2. Aufl. 1909) och *P. Natorp* (jmf. Socialpädagogik 3 Aufl. 1908). Från andra, vilka arbeta i samma riktning, måste jag här bortse. Från *Cohen* och *Natorp* skiljer mig *för det första* en annan uppfattning av religionen och dess plats i det sedliga livet, *för det andra* min ofrånkomliga övertygelse om omöjligheten att framställa etiken i form av dygdelära, *för det tredje* nödvändigheten att först fastställa de sedliga idéerna som sådana, innan frågan om deras sanning kan behandlas. För *Cohen* och *Natorp* däremot sammanfalla båda dessa uppgifter, och även de söka dock närma sig de sedliga idéerna genom en svårfattlig psykologisk analys. Vid sidan av sådana arbeten synes mig en etik hava plats, i vilken historien såsom det mänskligas av viljan satta verklighet skiljes från naturen såsom tingens påvisbara verklighet och grunden till denna skillnad klargöres. Men framför allt måste vi här taga avstånd från en helt annan framställning, som ännu ofta förekommer under namnet etik.

FÖRSTA DELEN.

Naturligt liv och sedligt tänkande.

FÖRSTA KAPITLET.

Uppfattningen av sedligheten som det mänskliga livets fullkomning genom naturdriften.

§ 3. Det levandes självhävdelse.

Med sedlighet förstå vi ett förhållande, vari det mänskliga livet vill övervinna sin av naturen givna art och genom sin egen verksamhet vinna ett liv av annan art. Det är då uppenbarligen vår uppgift att visa, i vilka idéer människan medvetet manifesterar sin särställning gent emot naturen. Ty sedligheten synes då blott kunna bestå däri, att vår viljas riktning bestämmes genom dessa idéer. Nu gives det visserligen helt andra försök att bestämma, vad sedlighet är. Men vi äro ense även med dem i följande punkter. För det första vill var och en, som över huvud talar om sedlighet, därmed beteckna ett förhållande, vari något högre än människans blott naturliga liv skall förverkligas. För det andra betyder för oss liksom för våra motståndare sedlighet den fullkomliga formen av mänskligt liv eller ett liv i sanning. Således börjar hos dem såväl som hos oss etiken med en viss föreställning om livet. Men hos dem är livet något en gång för alla givet. Det, som manifesterar sig i livet, sådant det är av naturen, behöver enligt deras uppfattning endast utvecklas för att nå fulländningen.

För oss däremot blir livet etikens huvudproblem. Vi vilja veta, vad det i sanning bör vara. Dit skall etiken leda oss.

Liv, erkänna vi där, varest vi förutsätta, att ett tings omgivning icke blott *är* medel för dess existens, utan *av det själv göres* till medel för dess existens. Eljes är varje ting en produkt av dess närmare eller fjärmare omgivning. Om det levande hava vi en annan uppfattning. Det måste kunna avskilja sig från sin omgivning som något av denna oberoende. Detta är den hos oss alla gängse uppfattningen av ett levande väsen. Det av oss så fattade livet tyckes oss till en början vara fullt begripligt. Men lätteligen blir det oss högst hemlighetsfullt. Ty vi kunna icke förbise, att det är någonting obevisbart, som därmed påstås. Fråga vi oss, huru vi skola kunna för andra påvisa ett sådant levande väsen, så måste svaret lyda: vi kunna det ej. Ty blotta försöket att åstadkomma ett sådant bevis innebär användandet av begrepp, som, där de vinna insteg, fördriva föreställningen om det levande. Relationskategorierna, genom vilka ett sådant bevis blir möjligt, kunna icke gälla om livet själv. Redan den religiösa tanken, att Gud ensam äger verkligt liv, uttalar detta tydligt.

Det oaktat röra vi människor oss alla i den föreställningen, att vi själva äro levande. Det är med den av denna föreställning burna mänskliga existensen, som etiken sysselsätter sig. Blott där, varest människor så tänka om sig, utveckla tillräcklig energi alltså till att så uppträda gent emot allt annat, kan det vara tal om sedlighet. Är sedligheten en högre form av livet, vilken människan genom sitt handlingssätt tillkämpar sig, så måste den vara att förstå såsom ett uttryck för livsenergien hos människan, alltså som självhävdelse, men förvisso som självhävdelse av ett liv, som vill höja sig över sin hittillsvarande art.

Detta står ej i motsägelse därtill, att sedligheten kan kräva offret av själva livet. Ty det tarvas ett stort mått av levande kraft för att förstå och verkställa detta offer. Men denna kraft skall i första rummet visa sig däri, att människor samla hela sin kraft att hävda sig själva gent emot sin omgivning. Hos människor, som detta ej förmå, finnes ingen plats för sedlig verksamhet, alltså ej heller för kristendomen.

Men om sedligheten räknar med de naturliga krafterna hos oss, så måste den eftersträva att vidmakthålla dessa

krafter. Till den sedliga formen för det naturliga livet hör därför förvisso en bättre omvårdnad om de naturliga krafterna. Men det naturliga livets krafter låta sig blott vidmakthållas och bringas till sin fulla utveckling genom att brukas. Därpå grundar sig sedlighetens förhållande till arbetet, i vilket människan tillfredsställer den naturliga driften att utvidga sitt herravälde över sina existensmedel och sina organ. Men den sammanfaller aldrig med detta arbete. Ty det naturliga livets utveckling är icke dess slutmål. Men den kan ej heller vara utan detta arbete och den naturlivets fulländning, som däri uppenbarar sig. Ty sitt slutgiltiga mål att för människoväsendet öppna ett nytt livsplan, kan den ej uppnå med nervförslappade varelser, utan med människor, som äro naturligt levande och som visa sin omgivning, att de vilja vara dess herre.

Vi stöta härmed på ett nytt begrepp, som vi måste skilja från sedligheten. Denna skall giva människan en ny, över naturen höjd tillvaro. Den skall skapa historien. Ett medel i denna uppgifts tjänst är kulturen. Härmed förstå vi summan av de förändringar, som människan frambringar, därigenom att hon gör naturen sig underdånig och stegrar sina egna krafter. Men vad människan därmed vinner, kan vara såväl sedligt som osedligt. Ty för det första avgöres frågan, om människan förhåller sig sedligt eller osedligt, först därigenom, huru hon brukar de krafter, som hon söker vidmakthålla och utveckla. För det andra kan den sedliga uppgiften under vissa omständigheter kräva, att människan avstår från framsteg i kultur i vissa riktningar, ja, rent av att hon underkastar sig en stympning av sina naturliga krafter eller går i döden. Härav följa viktiga konsekvenser för etiken. Dess egentliga mål förryckes, om den göres till en kulturteori. Ty det gives en osedlig kultur. Den föreligger överallt, där människan under förvärvandet av existensmedel förlorar sig själv. Men etiken blir också onödigt belastad, om över huvud någon kulturteori upptages däri. Vad etiken skall åstadkomma, att för människan klargöra hennes sedliga uppgift, är ensamt för sig svårt nog. Det måste väl vara svårare än att upplysa människorna om de bästa medlen och vägarna till kultur. Ty som bekant äro människorna lättare att vinna för kulturen än för sedligheten. De blygas i regel mera över ett kulturlöst än över ett osedligt handlingssätt. Där det finnes sedlighet, finns

alltid kultur. Däremot kan inom en högt utvecklad kultur sedlighetsidéen gå förlorad, vilket då visserligen också har kulturens förfall till följd. En etik, som befattar sig med den speciella behandlingen av kulturuppgifterna, kommer därför alltid att åsidosätta sin egentliga uppgift att framställa den sedliga verksamheten i dess skillnad från alla andra. Etiken hotas att förflackas, om den utvidgas till en teori om kulturen.

Men kan sedlighet blott finnas hos en människa, som ännu har energi nog att vilja skapa något nytt av sig själv, så måste man förvisso som det mest elementära sedliga kravet uppställa, att människan över huvud förverkligar sin vilja eller förverkligar den genom arbete. Sedliga människor äro sålunda i varje fall endast de människor, som arbeta. Redan innan vi veta, vad livets sedliga form är, kunna vi säga, att den i varje fall blott är möjlig genom arbete. Redan vid etikens tröskel måste vi sålunda hänvisa därpå, att icke alla människor kunna vara tillgängliga för sedlig kunskap. Alla de äro det icke, som utestänga sig själva från det sedligas värld genom att göra till en grundsats att arbeta så litet som möjligt.

§ 4. Viljan.

Den självhävdelse, som tillhör det levande, är blott tänkbar hos ett väsen, som sätter sitt eget jag som mål för sin verksamhet för att av sig dana något nytt. Därför kan man tala om självhävdelse endast där, varest man kan förutsätta föreställningen om ett jag, eller hos ett andligt väsen. I ett sådant väsens självhävdelseakt har man att urskilja tvenne moment: först samlar det sig i uppfattningen av vad det räknar som sig själv, sedan frambringar det som ett sålunda koncentrerat medvetande själv en del av sina tillstånd. Denna medvetandets funktion, i vilken det i kraft av den föreställning, det vinner om sig själv, själv förorsakar en del av sina tillstånd, kalla vi vilja. Från viljan skilja vi föreställandet såsom den medvetandets funktion, genom vilken det så sammanfattar alla sina tillstånd, att det i kraft av sin egen enhet giver dem en enhetlig ordning. I denna sin verksamhet är medvetandet beroende av de tillstånd, som det uppfattar, dels såsom detsamma

givna, dels såsom av det själv verkade. Därigenom att medvetandet sätter sin enhetsprägel på sina tillstånd, alstrar det föreställningen om en lagmässigt ordnad verklighet, vari det inberäknar sig själv. Den vetenskap, som söker förstå de andliga företeelserna såsom inordnade i det verkligas lagbundenhet, är psykologien. Det är därför självklart, att den psykologiska betraktelsen över huvud icke kan erkänna den föreställning om viljan, från vilken etiken utgår, såsom ett uttryck för den verklighet, som är föremål för dess behandling. För den gives intet jag, som är beroende endast av sin egen verksamhet, utan blott psykiska företeelser, som kunna uppfattas endast, då man utgår från förutsättningen, att de på något sätt kunna infogas i den lagbundna ordningen för allt verkligt.

Men vi äro alla medvetna om att dessutom tillhöra en helt annan verklighet. Den upplåter sig för oss, då vi samla oss till ett viljande. Därmed uppstår icke blott hos oss själva ett medvetande av att vara levande, utan ovillkorligt levandegöra vi därigenom även världen för oss. Aro vi ej medvetna om eget liv, se vi också omkring oss endast döda föremål. Vore vi icke viljande utan blott föreställande väsen, så skulle vi blott se en mångfald av ting, som betinga varandra inbördes. Därjämte skulle vi blott märka, att det inte alltid lyckas oss att ordna våra varseblivningar till en föreställning om sådana ting. Äro vi däremot fyllda av medvetandet om vår egen livsenergi, som ej vill låta sig härleda ur något annat, så hava vi därmed också vunnit ett medel att finna oss tillrätta med de varseblivningar, som vi ej kunde sammanställa till för oss begripliga ting. Alla de företeelser, inför vilka begreppen substans och dess egenskaper, orsak och verkan icke kunna förhjälpa oss till den klara föreställningen av ting, ordna vi förmedelst de begrepp, som vi begagna oss av, då vi bilda oss föreställningen om vårt eget liv. Vi förutsätta sålunda även då en vår vilja liknande kraft och tala därför om ändamål och medel, som tjäna dessa ändamål. Med sådana begrepp ordna vi åt oss de mest komplicerade företeelser till föreställningen om ting, som vi också kalla levande, om organismer. Vårt eget liv skulle vara fattigt, om vi ej ägde denna förnimmelse av liv omkring oss. Men denna förnimmelse av liv skulle icke uppkomma, om icke uppfattningen av vår egen vilja möjliggjorde för oss att även i

andra företeelser, *som vi lika litet kunna kausalt förklara som vårt eget jag,* tänka oss det som verksamt, som vi därmed mena oss se hos oss själva.

Den på det egna jaget riktade verksamhet, som vi kalla vilja, skänker oss först ett eget liv eller ett jag. Vi äga det blott genom att vilja det. I viljan är jaget tänkt som verksamt, och i jaget ligger redan viljan innesluten som dess förutsättning.

Enär det, då fråga är om jaget eller det egna livet, gäller något, som icke skall kunna härledas ur något annat, så kunna vi ej heller vänta oss annat än att finna vårt eget liv vila på intet annat än sitt eget handlande.

Viljan över huvud har i jaget sin grund, men också sitt objekt eller det mål, som sättes. Viljan över huvud är alltså oförklarlig. Däremot tyckes den enstaka viljeakten kunna förklaras ur en annan funktion hos medvetandet. Ty till en bestämd viljeakt kommer det hos oss blott därför, att den verklighet, i vilken vi innesluta oss själva, för oss har en dubbel betydelse. Den är för det första visserligen helt enkelt det faktum, som vi uppfatta så mycket fullständigare och översiktligare, ju klarare d. v. s. enhetligare medvetandet är. Men den är också för det andra den makt över vårt liv, varav vi erfara en hämmande eller befordrande inverkan. En sådan betydelse kan verkligheten på den grund få för oss, att vi omslutas av den och dock vilja inom den göra oss självständigt gällande. Verklighetens hämmande och befordrande inverkan blir oss så mycket mer medveten, ju mer energisk vår livsdrift är. Medvetandet om detta verklighetens förhållande till det inom densamma för sin självständighet kämpande väsendet är känslan av lust och olust.

Utan denna känsla gives det nu inga enstaka viljeakter. Åtminstone ser det viljande medvetandet själv orsaken till denna sin rörelse i en känsla. Det är icke tänkbart, att medvetandet, då det söker förändra sina tillstånd, däri skulle se någonting annat än ett uttryck för tillfredsställelse eller misshag vid vissa tillstånd. Då en viljeakt riktar sig på en förändring av vissa förhållanden, tänka vi oss ju som anledning till denna givna företeelse en känsla, som vi då kalla motiv för viljan. Vi bli medvetna om denna viljeakt såsom vår egen, då vi tänka oss dess riktning bestämd därav, att det mål, som den eftersträvar, tillfredsställer oss bättre än det nuvarande tillståndet. Så snart vi måste säga oss.

att i ett visst fall viljan icke på detta sätt har sitt ursprung i vårt eget medvetande, utan är att betrakta som fortsättning av en utom oss skeende rörelse eller som verkan av en orsak, som vi skilja från oss själva, så upphöra vi att tala om vår egen vilja. Vi säga då tvärtom, att vi tvingats att medverka till en handling, som vi själva ej ville. Vår egen vilja är endast där verksam, varest ett visst måls sättande är en akt av vår självhävdelse. Men förbindelsen mellan ett viljans föränderliga mål och vårt jag knytes av känslan. Att tillskriva en människa en sådan vilja, enligt vilken hon besluter sig att ändra vissa tillstånd hos sitt medvetande, är uppenbarligen detsamma som att klargöra för sig, att hon föresatt sig detta bestämda mål, därför att dess förverkligande tillfredsställde henne bättre än det hittillsvarande tillståndet.

Detta oaktat är det också här lätt att visa, att en sådan viljeakt med de i densamma till verksamhet eggande känslorna städse visar tillbaka på ett i sin livsriktning koncentrerat jag. Ty att vissa tillstånd tilltala eller misshaga oss, har naturligtvis sin grund däri, att de befordra eller skada det, som vi räkna till vårt jag. Det sätt, varpå vi känna lust eller olust, har sålunda alltid redan sin grund i en viljeriktning. Med det i oss levande viljandet sammanhänger det med vilka känslor vi reagera för förhållanden, som beröra oss.

Till viljan höra ej blott de av känslan bestämda föränderliga viljeakterna, utan också det, varpå denna bestämdhet visar tillbaka, nämligen jaget, som är samlat i en därvid som oföränderlig tänkt tendens. Härmed visar det sig tydligt, att vi, när fråga är om en viss viljeakts ursprung, icke kunna stanna vid en känsla. Bakom denna känsla se vi åter en vilja uppenbara sig. Försöket att förklara viljan leder oss också här till sist tillbaka till denna själv.

§ 5. Självbehärskningen.

Det föremål, varpå det viljande medvetandet riktar sin uppmärksamhet, är icke verkligt, utan skall bliva verkligt, och detta genom medvetandets kraft. Ett sådant föremål kalla vi ändamål.

Men då vi göra något till mål för vår vilja, tränga vi tillbaka de anspråk hos känslan, som hänvisa till andra

möjligheter för viljan. Om vi veta, vad vi vilja, låta vi oss ej kastas ur vår bana genom nya eggelser. Detta i en ändamålsidé koncentrerade medvetandets herravälde över känslorna kalla vi självbehärskning. I de känslor, som därvid bliva trängda tillbaka med sina anspråk, uttalar sig städse ett på ögonblickligt tillfredsställande pockande krav hos vårt eget liv. Om gent emot dem det på ett visst måls vinnande koncentrerade medvetandet icke visade sig kunna behålla herraväldet, då skulle en bestämd viljeakt över huvud icke komma till stånd. Visserligen är även föreställningen om ett ändamål, som utesluter eller underordnar andra möjligheter för viljan, förbunden med känslan. Den blir vårt ändamål blott därigenom att den tillfredsställer oss. Men den allt annat tillbakaträngande kraften erhåller den dock först därigenom, att den genomtänkes så fullständigt som möjligt och därigenom att vi lyfta dess innehåll över annat, som vill ställa anspråk på oss. Blott genom denna tankeansträngning förmår ett av oss satt ändamål bevara sitt herravälde över vårt eget liv.

Självbehärskningen förblir således svår, emedan därvid städse på nytt drifter måste övervinnas, som framkallas av det momentana läget och hota att bli mäktigare än allt annat. Men denna ansträngning bereder oss dock ända från början en lycka, som av intet annat kan överträffas.

Ju tydligare nämligen genom sådan självbehärskning det, som vi ej vilja avstå ifrån, blir för oss, desto mera komma vi till besinning över oss själva, desto klarare uppstår alltså inom oss ett medvetande om oss själva eller ett inre liv. Människan finner sig själv, då hon i hängivenhet för ett mål utesluter vissa känslor och drifter ur sin viljesfär. Det grekiska uttrycket σωφροσινη framhäver vid samma företeelse något annat. Ordet betyder det inre livets sundhet. Den uppstår hos människan genom den begränsning och helgjutenhet, som tänkandet genom att skapa ändamålsidéen eller den bestämda viljan förlänar medvetenhetslivet.

Om vi nu i hängivenhet för ett ändamål behärska oss själva, så är medlet att tillkämpa sig självbehärskning såsom en förblivande egenskap det arbete på tingen, i vilket vi göra allvar av ändamålsidéen. Under kampen med objektet lär människan se sig själv som objekt. Hon får därigenom icke blott en annan betydelse för andra, hon blir först därigenom något för sig själv. Det inre liv, som sålunda uppstår, är så mycket starkare, ju klarare den medvetandet i viljan enande ändamålstanken är, och det är så mycket rikare, ju mångfaldigare de tillstånd äro, i vilka medvetandet ser något befordrande eller hämmande eller antager känslans form. Det inre livets kraft består däri, att det begränsar sig gent emot allt annat i och med det, som det vill vara för sig själv, det inre livets rikedom består däri, att det nås och sättes i rörelse av så mycket som möjligt.

§ 6. Den sedliga uppgiftens eller det sedligt godas allmänna begrepp.

Men om nu en människa vid skilda tider visar sig bestämd av alldeles motsatta mål, så skall väl ingen våga påstå, att hon är i besittning av ett självständigt inre liv. Hennes mål måste icke blott i varje ögonblick bidraga till hennes självhävdelse, utan måste också låta sig uppfattas som uttrycksformerna för en enhetlig livsriktning. Eljes gör hon intryck av ett väsen, som väl skulle vilja vara något för sig, men som saknar kraft att gent emot växlande omständigheter bibehålla en bestämd hållning: den, som hennes egen vilja utstakat. Vår vilja måste bevara sin enhetlighet, icke blott i ett moment utan i hela räckföljden av livsmoment, om vi därunder skola kunna hävda oss själva.

Människans egen livsenergi uppväcker således hos henne den frågan, huru hon skall kunna åstadkomma en enhetlig riktning hos sin vilja, i stånd att uppfylla hennes viljelivs alla skilda moment på ett sådant sätt, att hon i dem verkligen förblir sig själv.

Med strävandet efter en sådan inre enhet börjar nu människans sedliga uppgift bliva henne klar. Ty med sedlighet förstå vi i varje fall viljans fullkomlighet. Men fullkomlig är vår vilja, då det lyckas oss att däri hävda det, som vi själva vilja vara. Beroende som vi äro av vår omgivning, äro vi genom dennas förändringar hotade till vår inre existens. För vårt inre livs upplösning kan blott en sak skydda oss. Vi måste kunna vara medvetna om en riktning hos vår vilja, som förblir oberörd av all växling hos vår omgivning. Vår inre självständighet äga vi förvisso endast däri, att vi skaffa oss en levande uppfattning av det, varom vi kunna säga oss, att det i varje viljeakt förblir för oss

det egentliga målet för vår vilja, och att vi alltid skola vilja det. Alla uppfattningar av det sedliga mötas därför till sist i den tanken, att sedlig eller god är den inre samlingen i en sinnesriktning, som vi kunna och måste tänka oss som vår viljas oföränderliga art. Människans sedliga uppgift är sålunda i varje fall den, att förvärva sig en verkligt enhetlig vilja. Sedligt levande är människan, så länge hon strävar härefter. I sedligt förfall befinner sig människan, så snart hon låter sig förströs och blir sig själv främmande genom det, som utifrån tränger sig på henne. Sedligt död eller ond skulle den människa vara, som hade helt förlorat det inre livets enhet, den karaktärslösa människan. Det är därför klart, att man noga taget endast på den enhetliga viljan eller karaktären kan använda epitetet god i sedlig mening. Är allt det osedligt, som upphäver viljans enhetlighet, och kan allt annat kallas ett gott endast i den mån det tjänar till att sammanfatta de växlande syftemålen i en fast livsriktning, så kan strängt taget endast den verkliga viljan eller sinnelaget kallas ett gott. I sin inledning till »Metaphysik der Sitten» ville *Kant* anknyta till en grundsats, som borde vara självklar utan vidare för varje till sedlighet uppväckt människa. Han började därför med satsen: »Det är alldeles omöjligt att någonstädes i världen, ja, över huvud också utom densamma, tänka sig något, som utan inskränkning skulle kunna anses för gott, förutom allenast en god vilja.»

Så länge nu blott detta kommer i betraktande vid bestämmandet av det sedligas begrepp, ha vi ännu ingen orsak till att däri se ett genombrytande av det naturliga livet och icke fastmer dess fulländning. Utan tvivel stegras en människas livsenergi i dess naturliga riktning, då hon strävar efter att koncentrera sig i sin vilja eller låta medvetandets enhet genomtränga denna. Men det kan ifrågasättas, huruvida också den verkligt oföränderliga riktningen hos vår vilja kan givas oss genom naturen. Detta skulle vara fallet, om man kunde antaga, att en viljans oföränderliga beskaffenhet kunde grundläggas genom ett föremål, som mer än alla andra behagar oss. Det är etikens uppgift att undersöka, om denna vitt utbredda uppfattning är hållbar.

§ 7. Det sedligas härledning ur naturdriften.

Reflexionen över det sedligas väsen har utvecklat sig ur oppositionen mot seden. Seden är den kultur av viljan, som vinnes inom en viss grupp av människor genom tradition och uppfostran. Sedens fasthet innebär en utomordentlig kraftbesparing för individerna, men också en begränsning av deras framåtskridande på kulturens väg. Likaså kan seden, som är en oundgänglig förutsättning för den sedliga viljans ansträngningar, bliva ett svårt hinder för denna, om den äger obegränsad giltighet. Under ett sådant sedens herravälde gäller vanan att lyda som den fullkomliga viljan. Med denna föreställning bröto med rätta sofisterna i Grekland i femte århundradet f. Kr. Deras kritik bottnade i en tanke, som har en äldre rätt än all sed. De höllo före, att det utan tvivel är en i naturen själv grundad egendomlighet hos den mänskliga viljan, att människan däri söker hävda sig själv. Men då kan vår viljas fullkomlighet ej bestå i underkastelsen under fordringar, som ej utgå från oss själva. Ty en människa, som så underkastar sig, hävdar ej, utan uppger sig själv. Ur denna riktiga tanke dristade sofisterna draga den slutsatsen, att fullkomlig efter sitt i naturen grundade väsen kan endast den vilja vara, i vilken människan följer sin egen naturdrift utan att bekymra sig om, vad andra fordra av henne. *Aristippus*, stiftaren av den kyrenaiska skolan, var den förste, som på detta sätt frigjorde sig från sedens anspråk.

Riktig var i varje fall den tanken, att en fullkomlig vilja blott kan vara en sann, icke en genom lögn och feghet förkrympt vilja. I viljan måste alltså oförtydbart komma till uttryck, att människan där hävdar sig själv. Men det kan ifrågasättas, huruvida vi bäst tjäna denna strävan genom att söka klargöra för oss, vad som faktiskt mest tilltalar oss. Och begäret efter detta är det i själva verket, som självhävdelsens naturdrift närmast låter uppstiga hos oss. Är sålunda denna drift med i allt viljande, så ha vi städse vid varje viljeakt att verkställa en uppgörelse med föreställningen om det som för ögonblicket mest tilltalar oss. Men fråga vi efter dess rätt att härska i oss, så måste dock det tvivelsmålet uppstå hos oss, huruvida vi icke måhända just i det, som självhävdelsens naturdrift på detta sätt städse kommer oss att eftertrakta, måste erfara vårt

djupgående beroende av vår omgivning. Och om sann självhävdelse kunna vi dock endast då tala, när vi i någon mån göra oss oberoende av naturen. Detta äro vi endast skenbart, då vår livskänsla stegras i njutandet av det angenäma. Vi bliva det först därigenom, att vi kunna intaga en ståndpunkt, varifrån vi bedöma, sitta till doms över och kanske avvisa det, som naturen låter framväxa hos oss. Det ter sig därför från början såsom ett fel, om man likställer viljan, vari människan hävdar sig själv, med naturdriftens krav, som utan vidare godtages och efterleves sådan den är. Uppenbarligen vida närmare den verkligt självständiga viljan än naturdriften står tänkandet, som höjer sig över naturdriften, eller som betraktar den såsom något givet, vars berättigande eller icke berättigande först måste prövas. Först Platon anlade denna synvinkel. Sofisterna däremot höllo det för självklart, att det sanna viljandet och strävan efter det, som för ögonblicket mest tilltalar oss, är ett och detsamma. Av det ovan sagda framgår, att vi måste bestämma oss för Platon.

Men då är det *för det första* så mycket nödvändigare att tänka efter, vad som talar för sofisterna. Det ligger utan tvivel nära till hands, att ett väsen, som i självhävdelsen funnit all viljas mening, på detta sätt söker fullkomna sin vilja. En människa, som söker uppriktigt klargöra för sig sitt hjärtas åstundan, står sedligt högre än en annan, som av fruktan för den härskande seden själv söker dölja den för sig. Då således utgångspunkten för den sedliga reflexionen vid dess första uppvaknande låg i individens uppror mot seden, var det väl oundvikligt, att man först menade det vara den sedliga uppgiften att för sig klargöra och förverkliga det, som individens lust för honom utpekade. *För det andra* måste vi här genast tänka på den oerhörda svårighet, som ställer sig i vägen för den platonska uppfattningen. Vi ha ju sett, att vid varje viljeavgörelse oemotståndligt någonting gör sig gällande, som mer tillfredsställer oss än allt annat. Mot konsekvenserna av detta faktum, kunna vi på förhand skydda oss blott genom den betydelsefulla insikten, att ju viljan över huvud ej kan psykologiskt förklaras. Vi ha sett (jämf. § 4), att det var oss omöjligt att bliva stående vid en viljeakts härledning ur känslan av lust och olust. Ty det sätt, varpå vi med dylika känslor reagera mot av oss förnumna eggelser, hänvisar oss på en redan förhandenvarande viljeriktning, genom vilken just detta sätt att reagera är betingat. Viljans ursprung ligger i viljan, d. v. s. vi måste avstå från varje möjlighet att förklara den.

Skenet av att kunna förklara viljan äger utan tvivel den sedliga uppfattning, som då förfäktades av sofisterna, och därför gör den intryck av att vara rationell. Den är därför än i dag vida utbredd, icke blott bland den stora allmänheten utan också bland många filosofer. Den idé, i vilken vi bliva medvetna om, vad som mest tilltalar oss, eller idéen om det högsta goda skall enligt denna uppfattning lägga grund till viljans enhet. En vilja, som är bestämd genom den möjligast tydliga föreställning om det högsta goda kallas då en god vilja. En sådan uppfattning om det sedliga kalla vi eudämonism. Denna äger sina vetenskapliga förespråkare ända in i vår tid. Men den kan vidhållas endast därigenom, att man med framställningen av eudämonismen förknippar tankar, som stå i strid mot densamma.

§ 8. Den individuella eudämonismen.

Då man uppställt frågan om människans högsta goda har man närmast tänkt på den enskilda individen och bortsett ifrån, att denna endast i samfundet äger en mänsklig tillvaro. Den så uppkomna individuella eudämonismen är i ingen av sina former i stånd att visa oss vägen till viljans inre enhet eller självständighet.

För det första kan kan man säga, att människans högsta goda är hennes egen lust. Ty hennes högsta goda är ju det, som hon i grunden alltid vill. Men hon vill i varje fall vinna lust och undvika olust. Då måste sålunda den för ögonblicket starkast kända lusten bestämma hennes handlingssätt. Så snart man däremot hos den lust, som skall hava denna verkan, ville framhäva ännu något annat, såsom möjligen det högre värdet hos det, varigenom den väckes, så skulle man ej längre ha någon rätt att kalla lusten själv det högsta goda. Ty då skulle i själva verket detta särskilda föremål, som uppväcker lusten, åtrås. Men den därpå riktade åstundan skulle icke vara en blott åstundan efter lust. Men vill man nu verkligen genomföra den tanken, att lusten själv är det högsta och föreställa sig ett väsen, vars handlingssätt endast leddes av begäret efter lust, så skulle det ej vara en män-

niska man föreställde sig. Ty den, som levde efter denna grundsats, skulle ej blott icke komma till en i en klar karaktär befäst vilja, utan skulle över huvud ej ens börja att vilja. Ty visserligen behövs, för att vilja ett mål, att man innesluter detta i den egna självhävdelsen, alltså känner tillfredsställelse vid tanken därpå. Men det är därvid även nödvändigt, att man på vägen till målet övar självbehärskning ögonblick efter ögonblick. Men att behärska sig själv innebär att avvisa ett på ögonblicklig tillfredsställelse pockande känsloanspråk till förmån för ett i tanken fattat mål. Så snart vi således börja att vilja, eller lämna djurlivets ståndpunkt, framträder omöjligheten av att i något ögonblick anse åtrån efter lust såsom själen i vårt handlande. Eftersträva vi hänsynslöst endast lust, så skulle vi ej behärska oss själva, alltså icke vilja, alltså icke vara människor.

Vi måste vända oss till en *andra* möjlighet att föreställa oss vårt högsta goda. Är det icke själva lusten, så är det i varje fall ett tillstånd, av vilket vi vänta oss lust. Då fråga är om, vad det högsta goda är, gäller det nu att hänsynslöst säga ut, vad som faktiskt bestämmer vårt begär och vår strävan. Tydligast framstår för oss i detta hänseende åtrån efter medel att leva och verka eller åtrån efter yttre förmåner. Ingen torde i en etik vilja vetenskapligt förfäkta den tanken, att hälsa, stora inkomster och socialt anseende utgöra människans högsta goda. Men även den, som uttryckligen tillbakavisar en sådan uppfattning, skall nödgas medgiva, att han inom sig själv städse förefinner traktandet efter sådana förmåner och därför måste lägga band därpå, om han vill ställa andra mål för sig. Han märker alltså, att faktiskt även han själv har sitt intresse i första rummet riktat på denna stegring av det djuriska livet. Dessutom giva de flesta människor inom de moderna kulturfolken tydligt tillkänna, att de i regel ej nå utöver en sådan strävan. I denna hejdas de understundom genom den inom stat och kyrka härskande ordningen. Men slutmålet, genom vilket de själva söka bringa enhet i sin vilja, är ägandet av sådana ting. I arbetet härför kan nu visa sig en stor kraft. Den människa, som fäster sitt hjärta vid sådana förmåner, får därmed också en karaktär. Men det är för varje människa av avgörande betydelse att inse, att en sådan karaktär själv icke är styrka, utan vanmakt. En människa, vars strävan uppgår i ett sådant arbete, förvärvar visserligen existensmedel, men hon förlorar sitt liv i medlen för livet. Skall människan verkligen hävda sig själv i sin vilja, så måste det framför allt bli henne angeläget att för sig klargöra ett eget livsinnehåll, som för henne ej längre är medel utan ändamål. Raka motsatsen till ett på en sådan livsstegring riktat handlingssätt är det, då människorna ägna sin egen existens helt och hållet åt förvärvandet av sådana ting, som de själva icke anse som mål utan som medel. I kyrklig form framträder ett sådant det mänskliga livets förtvinande i den romersk-katolska trostypen. En oerhörd energi förbrukas därvid på att påtvinga sig främmande föreställningar för att därigenom vinna medel till sin salighet. Men den därmed sysslande människan kommer på denna väg aldrig därhän att hon själv börjar att bliva salig eller att leva ett sant liv. Hon kommer aldrig över hopandet av ting, som skola förhjälpa henne därtill. Men en människa, som måste säga sig, att hon icke vet sig vara i besittning av det, som hon evigt vill äga, och som är henne oavhändbart, lever sitt jordiska liv förgäves. Den rike bonden i evangeliet är i varje förklädnad en dåre.

Till ett från det djuriska skilt livsplan för oss först en *tredje* uppfattning av det högsta goda. Redan *Aristoteles* framhävde, att en dugande människa icke söker sin tillfredsställelse blott i ägandet av yttre förmåner, utan i en så fullkomlig utveckling som möjligt av de krafter, som hon äger inom sig själv. Den tanken, att människan endast i medvetandet, att hon obehindrat verkar enligt sin begåvning och sin egenart, kan finna sann lycka, är oss utan vidare klar. Ty den är sant mänsklig. Men fråga är, om denna åskådning lämpar sig till sedlig princip. Det är tvivelaktigt, om därigenom kan grundläggas en karaktär, i vilken människan i sanning hävdar sig själv, eller blir sant levande. I detta avseende var Aristoteles försiktigare än moderna skriftställare, som i tanke, att de därmed förfäkta en ny sedlighetsprincip, förkunna den uråldriga tanken, att varje människas högsta mål är den rika och fulla utvecklingen av hennes egen individuella natur.

Denna åskådnings utbredning i vår tid är så till vida glädjande, som den betecknar en reaktion mot ett oerhört vanställande av den kristna etiken. Då hänsynslös underkastelse under något obegripligt anses som styrka, och den sig därur härledande inre haltlösheten som förtjänstfull, då

kan onekligen en sund häremot protesterande rörelse lätt förirra sig in i den föreställningen, att det högsta för den enskilda människan är att följa sin individuella naturs drifter. Men denna bullersamma moderna visdom, som håller »moralpredikningar i stor stil», förbiser härvid något, som den store greken tog mycket allvarligt. Den människa, som vill förverkliga sin egenart, är därvid beroende av omständigheterna och gör dessa fjättrar så mycket kännbarare för sig själv, ju uppriktigare hon strävar i denna riktning. Redan detta att överhuvud utveckla våra krafter är oss endast möjligt genom arbete på tingen, alltså genom att böja oss under makter, som vi måste respektera, om vi vilja begagna oss av dem. För att kunna fritt utveckla sina egna livsmöjligheter, måste människan vara herre över de förhållanden, under vilkas tryck hon står.

Aristoteles var klarsynt nog eller uppriktig nog att öppet uttala, att det ej står i människans eget fria skön att vinna det högsta goda, om det skall bestå i ett fritt förverkligande och en fri utveckling av hennes krafter. Hon behöver därtill gynnsamma omständigheter. Om sålunda den inre hängivenheten i kampen för ett sådant värde skall skapa viljans enhetlighet hos en människa, så måste till sist därmed förbindas insikten, att för henne en enhetlig vilja, vari hon skulle hävda sig själv, är omöjlig. Ty vad människan skulle önska vara, kan hon då endast önska, men icke vilja. Om hon helt uppgår i traktandet efter förmåner, som det ej står i hennes egen makt att vinna, så utlämnar hon sig själv åt ödet. Vilken glädje och vilken otillfredsställd längtan, som skall fylla hennes hjärta, bestämmer hon då icke själv, hon måste avvakta det. Hon avstår sålunda överhuvud från att vara något bestämt. Hon uppgiver sig själv. Men en människa, som inrättar sig därefter, avstår för egen räkning från lösningen av den sedliga grundfrågan. Därför låter också Aristoteles i sin etik det sedliga problemet, huru människan i sin vilja skall kunna vinna ett för henne oförlorbart livsinnehåll, falla. Aristoteles lugnar sig med den bekännelsen, att det högsta goda, sådant han föreställer sig det, människans eudämoni, är beroende av ödets gunst. Förvägras en människa denna gunst, såsom fallet t. ex. är med en slav, så måste hon foga sig i, att för henne det högsta goda icke existerar. Den nikomackiska etiken är icke någon etik i egentlig mening, utan framställningen av en fint bildad och välsituerad mans levnadsvishet.

Om det nu blir klart för människan, att hon i traktandet efter det, som ej står i hennes makt, förlorar sig själv, så kan hon *för det fjärde* söka det högsta goda just däri, att hon blir självständig i sitt inre liv, oberoende av omständigheterna. Det är den *stoiska* uppfattningen av det högsta goda. Utan tvivel är det ett riktigt uttryck för viljans mål, att människan vill vara fri och självständig. Om detta mål icke bestämmer riktningen, så är viljan i sig själv motsägelsefull, alltså överhuvud ingen verklig vilja. Men *för det första* passar denna uppfattning icke i en eudämonistisk etik. Stoikerna söka förbinda denna etik med nämnda riktiga tanke genom påståendet, att människan vill detta mål, emedan i grunden ingenting tillfredsställer henne mer än att bli oberoende av omständigheterna. Men detta är uppenbarligen ej riktigt. Det hänsynslösa hängivandet åt lusten giver människan ingen inre självständighet; men lika litet kan föreställningen om vår inre självständighet hos oss uppväcka en lust, som bestämmer oss oemotståndligt. Den stoiska etiken har själv medgivit detta genom det sätt, varpå den förfäktade det riktiga självständighetsidealet. Den uppfordrar den människa, som uppfattat detta som det sanna målet för sin vilja, till försakelse och offer. Men därmed erkände man, att detta slutmål för viljan icke brukar te sig för oss som ett högsta goda, som eggar och lockar oss, utan som en lag, som befaller över oss. Stoikerna hava sålunda genom sin riktiga uppfattning av viljans mål ovillkorligt förts till att uppgiva den eudämonistiska etikens förfaringssätt. Ty eudämonismen vill låta människan finna sin viljas innehåll i det, som tilltalar henne. Den betraktar såsom något självklart en art av viljande, som minst av allt vill underkasta sig det nödvändiga. Men *för det andra* är det ej heller riktigt, att vi kunna göra vår inre frihet, endast såsom sådan, till vår uppgift. Fria bliva vi endast i den mån som det lyckas oss att ställa oss i en saks tjänst, om vars eviga berättigande vi äro förvissade. Människan finner sig själv i hängivandet åt objektet. Hon är jämt så mycket värd som den sak, som hon verkligt tjänar. För oss skulle sålunda en självständighet vara någonting fullkomligt innehållslöst, som ej söktes och vunnes i den fullkomliga underkastelsen under en makt, som inifrån betvingar

oss. I stället för att fråga efter denna makt, som den fria människan med glädje lyder, tala stoikerna endast om självständighet i allmänhet. Häri ligger grunden till olikheten mellan stoicismen och kristendomen. Frändskapen mellan de båda sedliga åskådningarna är visserligen stor. Seneca, Epiktet och Marcus Aurelius överenstämma med Nya Testamentet i fråga om frihetens eller det inre livets ideal. Därför finnes å båda sidorna satser av likadan klang. Men friheten behåller hos stoikerna i stort sett den negativa betydelsen av orubblighet, oberoende av allt annat. I Nya Testamentet äger den den positiva betydelsen av medvetande om det evigt berättigade i det, som människan vill göra av den henne givna verkligheten. Den nytestamentlige kristne äger således ett för världen mer öppet sinne än stoikern, emedan Guds verksamhet möter honom i världen. *För det tredje,* är det påståendet falskt, att människan i det, vari hon söker sin glädje, någonsin skulle kunna frigöra sig från den verklighet, vari hon står. Ingen människa föreställer sig den lycka, som hon verkligen åtrår, som oberoende av omständigheterna. Det är visserligen sant, att vi i vår vilja sträva efter att göra oss självständiga. Men mycket tydligare är det oss, att likväl den lycka, som vi sträcka oss efter, förblir en gåva. Förnekandet av det faktum, att vi i njutandet av vårt nuvarande välbefinnande och i strävandet efter kommande lycka, veta oss beroende av en oss förborgad makt, skulle hos en människa betyda en så hög grad av självbedrägeri, att det är svårt att tro på uppriktigheten i ett dylikt påstående. Stoikerna fingo därför redan i forntiden höra, att deras etik var hyckleri.

Men de hava också den förtjänsten att genom denna sin hållning hava hänvisat på ett faktum, som förelägger varje etisk undersökning ett svårt problem. Sedligheten vill hava människan självständig, och dock är och förblir hon beroende ej blott i yttre avseende utan i sitt livs djup. Att stoikerna icke ville helt enkelt låta denna motsägelse stå olöst, är begripligt. Men man är ingalunda hulpen därmed, att man förnekar det ena av de båda fakta. Visserligen kan man måhända vid bestämmandet av sedligheten komma tillrätta med det faktum, som heter vår tillvaros gränslösa beroende. Men då måste sedligheten i varje fall vara något annat än en strävan efter det högsta goda. Denna fråga, som först blev obekväm för stoikerna, brukar den filosofiska

etiken gå förbi. Den betydelse för frågans lösning, som vissa historiska företeelser göra anspråk på, bekymra sig filosoferna icke om. Men det är väl ändå en brist, om etiken ej vill lära av den historia, i vilken den levande sedligheten kämpar sig fram.

Som etisk teori är stoicismen ohållbar. Men i etikens historia har den en stor betydelse framför allt därigenom, att den ställt ett övermåttan viktigt moment i all sedlighet i ett nytt ljus. Sedlig kan människan endast vara, om hon i kraft av förnuftet vill vara självständig och betvingar sina drifter. Men redan denna grundsats ger tillkänna, vad som eudämonismens andra huvudform skall göra ännu tydligare, nämligen att varje människa redan i den sedliga viljans första ansatser vänder ryggen till den eudämonistiska uppfattningen av det sedliga.

§ 9. Den sociala eudämonismen.

Den antika etiken behandlade frågan om det högsta goda från den enskilda individens ståndpunkt. Vad som för varje enskild är det högsta goda och därför konstituerar hans karaktär, ville man fastslå. De moderna representanterna för eudämonismen däremot inse, att det högsta goda aldrig kan tänkas annat än som en gemensam egendom för många människor. Ty människan existerar endast som en lem i en mänsklig samfundsorganism. I ett samfund, där det gemensamma tillståndet ligger på ett så högt plan som möjligt, skola därför också alla de enskilda befinna sig bäst. En människa, som vill hävda sig själv, måste slutligen göra klart för sig, att hon förmår detta blott, om hon söker betrygga och befordra det samfunds väl, av vilket hon är en del. Det högsta goda i denna mening kallas nu i regel allmän välfärd eller den största möjliga lycka för det största möjliga antal individer.

Detta betecknar visserligen en klarare uppfattning av beskaffenheten av det mänskliga livet, men intet framsteg i lösningen av det etiska grundproblemet. Det måste medgivas, att man på detta sätt vidgar idéen om det högsta goda, men vi få ej glömma, att i etiken är det fråga om en viljeriktning, varom människan kan vara medveten såsom någonting för henne oförlorbart, så att hon i den verkligen vinner sanning i sitt viljande. Om denna strävan att be-

fordra allmän välfärd kan ingen påstå detta. Ty om denna strävan framsprunge ur förvissningen, att vi därigenom bäst främjade vår egen fördel, så skulle vi med säkerhet uppgiva densamma, så snart ett tillfälle erbjöde sig att tjäna våra speciella intressen på den allmänna välfärdens bekostnad. Nu säger man visserligen, att andra människors väl och ve berör oss direkt, utan att reflexionen på oss själva behöver öva något inflytande. Vi behöva ej omvägen över vårt eget intresse för att finna vägen till den allmänna välfärden, emedan inom oss städse en sympatidrift är förbunden med självhävdelsedriften. Men om också en sådan sympatidrift är förhanden hos oss alla, så förblir den säkerligen hos varje enskild underordnad självhävdelsedriften. Detta skall var och en medgiva, som fasthåller den eudämonistiska grundsatsen, att vår karaktär blott kan bestämmas genom det, som faktiskt tilltalar oss. Ty allt, som på detta sätt genom känslan av lust är förbundet med oss själva, sammanfattas dock till sist i självbevarelsen. Skall således det oaktat den allmänna välfärden giva viljan dess riktning, så verkar den detta säkerligen icke som ett till sitt värde i känslan betygat mål eller som en förmån (Gut). Den skulle endast skenbart bestämma vår livsriktning såsom en förmån, som eggar vår åtrå. Bakom ett sådant motiv stode dock som det avgörande livsviljan att hävda sig själv. Att vi verkligen inrikta vår vilja på det allmänna, på den allmänna välfärden, kunna vi således endast tänka oss på det sättet, att den för vårt medvetande ter sig som innehållet i en fordran, som vi vilja lyda, ehuru den kan stå i strid mot det, som vi för ögonblicket kunna känna som det för vår självhävdelse nödvändiga. Där en människa vill vinna sin viljas fulla enhetlighet i riktningen på den allmänna välfärden, nödgas hon ofta undertrycka det, som hon starkast åtrår.

Men därmed lösslites eudämonismen genom den högsta ändamålstanke, som den skapar, från sina egna förutsättningar. Den utgår från det antagandet, att människan alltid bestämmes av det, som mest tilltalar henne, att hon alltså i tanken på ett högsta goda, varpå hennes naturdrift ger henne anvisning, finner sin karaktärs enhet. Förfäktarna av denna uppfattning måste man alltid ge det erkännandet, att de visa sig äga mod att oförbehållsamt uttala, vad som enligt deras mening oförnekligt är varje människas

innersta hemlighet. Varje uppfattning som syftar högre, närmar sig också i samma mån hyckleriets fara. Men på grund av ofrånkomliga fakta nödgas eudämonismen själv göra medgivanden till förmån för en sådan högre uppfattning, varigenom den vederlägger sig själv. Stoikerna såväl som förfäktarna av principen om den allmänna välfärden kunna icke undgå att uppmana människan att genom sin vilja kuva de drifter, som härska inom henne. De tillgripa alltså till sist den underliga idéen om en vilja, som ej blott och bart uttrycker den till medvetenhenhet bragta tendensen hos den för tillfället starkaste driften. De böja sig för det faktum, att det för människan gives ett »du skall». I och med detta erkännande börjar eudämonismens självupplösning. Ty den begynner då förstå, att den sant sedliga viljan icke är uttryck för en fri drift, utan är lydnad.

Ansatser till ett sådant förstående finna vi hos de mest lysande representanterna ibland oss för den eudämonistiska etiken: *H. Höffding* (Ethik, 3 uppl. 1905) och *Fr. Paulsen* (System der Ethik, 5 Aufl. 1901). Båda arbetena innehålla rika och tilldragande framställningar av det moderna livets sedliga strider. I detta hänseende kan ingen teologisk etik uthärda jämförelse med dem. Men den vetenskapliga utredningen av vad det sedligt goda själv är, ha de endast så till vida främjat, som de lika tydligt låta oss inse nödvändigheten av eudämonismens lösryckande från sin förutsättning, som omöjligheten att med psykologiens och biologiens tillhjälp härleda det sedliga ur människornas andliga organism. Detta oaktat är det glädjande, att åter på nytt skarpsinniga och karaktärsfulla män göra sig till förespråkare för eudämonismen (jmf. även *R. Strecker,* Kants Ethik 09). Ty vi måste även av det skälet glädja oss åt varje konsekvent genomförande av en eudämonistisk etik, att den bäst tydliggör, hurusom sedlighetens ursprung icke är att finna uti idéen om ett högsta gott.

Samma osäkerhet beträffande grundfrågorna återfinnes i regel hos de teologiska etikerna. De kunna icke undgå att inse, att en människa, som endast vill göra det, som behagar henne, är övergiven av Gud. Men i det outrotbara talet om en »Güterethik» visar det sig dock, att man ej kan frigöra sig från den föreställningen, att viljans enhetlighet vilar på insikten om vad som mest tilltalar oss. Även där, varest man genom den heliga skrift är hänvisad till, att sedlighet

betyder lydnad, se vi den meningen göras gällande, att sedlighet ej kan vara något annat än en strävan efter förmåner [»Güter»].

Därvid sätter man sig trots allt tal om psykologiskt fastställbara fakta över ett faktum, som ej kan undgå någon människa med någon livserfarenhet. Under vår andliga utveckling få vi städse på nytt inhösta den lärdomen, att det som faktiskt på ett visst utvecklingsstadium starkast eggar vår lust, dock icke är vårt högsta goda. Vi kunna över huvud ej äga någon avslutad uppfattning om vad detta är. Blott ett fullkomligt väsen skulle kunna veta det, icke ett i utveckling statt.

Tanken på det högsta goda har därför ej sin plats i etiken som beteckning på viljans oföränderliga mål utan i religionen som uttrycket för den livets fulländning, varpå vi hoppas. Så snart vi vilja klargöra för oss det högsta goda som viljans yttersta mål, kunna vi ej dölja för oss, att vi därvid städse på nytt skulle tänka på något annat, att det således ej vore något oföränderligt. Det högsta goda kan vara en hjärtat vederkvickande tanke, en sådan som vi behöva för att sätta ett mål för viljan. En tanke, vars innehåll ständigt växlar allt efter vårt levnadsläge, kan ej vara uttrycket för en vilja, som giver sig själv en oföränderlig riktning.

Visserligen har man rätt att i etiken tala om förmåner [Güter], ty begreppet om sedliga förmåner har en god mening. Allt det är en sedlig förmån, som tillkämpas av människan genom ett sedligt viljande och å andra sidan tjänar till att vidga de sedliga uppgifterna och kalla till liv en sedlig vilja. Sedliga förmåner äga vi i ett av sedligt allvar buret familjeliv och i en genom sedliga måls fullföljande ordnad stat. Men här gäller det frågan, vari ett sedligt viljande har sin grund, den vilja således, som skapar dessa sedliga förmåner. Skulle väl människan genom den naturdrift, som yttrar sig i en längtan efter förmåner [Güter] och slutligen efter ett högsta goda, nå fram till den vilja, som gent emot naturen i dessa former av gemenskapsliv beständigt vill skapa detta nya, som vi kalla historia? Men denna ohållbara uppfattning tyckes föreligga, då man, såsom *Tröltsch,* använder uttrycket »Güterethik» och ställer det i motsats till en lagetik. Ty i det uttryck, vi använda för att karakterisera en etik, måste dock det framträda, vari den finner viljans enhetlighet ha sin grund.

ANDRA KAPITLET.

Det sedliga tänkandet, varigenom människan medvetet skiljer sig från naturen.

§ 10. Det sedliga tänkandets verklighet i historien.

Den riktiga ansatsen till det, som etiken skall åstadkomma, möta vi redan i dess första begynnelse hos grekerna. Men det som hedonismen uppgiver sig göra, måste verkligen göras. Vi måste klargöra för oss, huruvida vi äro medvetna om en enhetlig riktning hos vår vilja, som gör sig gällande såsom det dominerande gentemot allt, som annars vill taga oss i anspråk. Frågan däremot om det sedligas möjlighet, som omedelbart inställde sig hos den eudämonistiska etiken såsom det oumbärliga medlet att rättfärdiga eller motivera densamma, för oss bort från denna riktiga uppgift och gör, att vi förlora det sedliga över huvud ur sikte. Ty om vi vilja begripa huru en bestämd vilja är möjlig, så söka vi lära känna dess motiv. Sedligheten alltså eller en enhetlig vilja skulle bli oss begriplig, om vi ägde en uppfattning av ett högsta gott, i vilket alla möjliga motiv vore sammanfattade och förenade. Men eudämonismen, som på detta sätt söker motivera en enhetlig vilja, har visat sig vara det sedligas upplösning.

Etiken måste oundvikligen hamna i denna självupplösning, om den anser som sin uppgift att utforska orsaken till en till sin riktning oföränderlig vilja. Ty om man över huvud frågar efter orsaken till ett viljande, har man redan uppgivit föreställningen om viljandet och har i stället en psykisk företeelse för ögonen, som är framkallad genom den tilldragande eller frånstötande kraften hos ett föremål. Från denna utgångspunkt leder vägen till eudämonismen, som för-

klarar viljan ur den lust, föremålet uppväcker, och ej märker, att viljan är upphävd, om detta skall hava sista ordet gent emot den. Vi måste därför beriktiga detta fel genom att ställa uppgiften på ett annat sätt. Vi få över huvud ej fråga efter det sedligas möjlighet utan måste undersöka, om vi ej upptäcka det hos oss, varigenom vår vilja motsätter sig det naturliga livets art. Detta kunna vi tydligt se. Vi få blott ej endast tänka på våra naturdrifter utan måste bli medvetna om vårt samband med det mänskliga gemenskapslivet.

Ur den naturliga åtrån kan den sedliga viljan ej utveckla sig. Att sammanställa den med det naturliga liv, som i lust och olust behärskas av självbevarelsedriften, är omöjligt. *Ty om vi över huvud förstå sedlighet, ter den sig för oss som en art av liv, som avgränsar sig själv från det naturliga.* Naturligt liv har varje människa, ett sedligt sådant kan var och en avstå ifrån, då hon släpper det inre sammanhanget med de uppgifter, i vilka mänskligheten enar sig för att gestalta sin historia såsom en från naturen artskild verklighet. Har man insett, att förståelsen av det sedliga är knuten vid detta särskiljande av ett högre liv från det blott naturliga, så uppsöker man ej längre det sedliga livets verklighet i den mänskliga naturen, utan i människornas historia. Men det sedliga livets absoluta ursprung finna vi då lika litet som det naturliga livets ursprung i naturen. *Det levande kunna vi blott härleda ur det levande.*

Utan tvivel kunna vi alla erinra oss något viktigt moment i vårt inre livs utveckling, då medvetandet tvingade sig på oss om ett sådant från det naturliga livet sig skarpt avgränsande viljande och på samma gång om vårt oförnekliga beroendeförhållande till människor, som redan intogo en friare ställning gent emot naturen än vi. Vi uppfostras i gemenskapsliv med andra människor och höjas först därigenom till ett i egentlig mening mänskligt liv. I anslutning till denna process kunna vi för oss åskådliggöra det viljande, varmed vi skola betvinga naturen. Den allmänt härskande uppfattningen, att vi förstå sedligheten i och med att vi uppfostras, är således riktig. Det vore därför ändamålslöst att i etiken vilja ignorera det faktum, att vi för att kunna förstå det sedliga helt enkelt äro hänvisade till ett aktgivande på tilldragelser, genom vilka hos oss själva historiens liv uppspirar. Visste vi ingenting om, vad det innebär att höjas och fostras genom den andliga kraften hos

människor, som taga sig an oss, så skulle det skarpaste tänkande icke förhjälpa oss till den ringaste förståelse av det sedliga.

Uppfostrade bliva vi, då människor bringa oss därhän, att vi själva fordra av oss en ny vilja, en vilja, som skall göra sig fri från de naturliga begären. Till en sådan omdaning av vår egen vilja bringas vi naturligtvis ej därigenom, att andra göra våld på oss. Ingen än så högljudd och hotande befallning kan hos oss uppväcka ett »du skall», vari en egen vilja uttalar sig, eller vilket vi av hjärtat skänka vårt bifall. Blott på *en* väg bringa oss våra uppfostrare upp till det högre livsplan, där vi i eget namn kräva frihet från de naturliga begärens tvång. Ej därigenom, att de hos oss ingjuta fruktan eller hopp, utan då de bringa oss därhän, att vi själva frivilligt underordna oss dem.

Det begrepp, som anger denna en annans betydelse för oss, är den personliga auktoritetens begrepp. Men att vi verkligen böja oss för personers auktoritet och icke därvid snarare i ett mycket vanligt självbedrägeri söka vår egen fördel, är möjligt endast under en oundgänglig förutsättning. Utan någon föreställning om den hos dem själva liggande rätten att leda oss, kunna vi ej i sanning underordna oss dem. *Men medvetandet om grunden till en auktoritet kalla vi förtroende.* I det vi nu uppleva, att vi fatta förtroende till andra, vinner vår vilja en ny beskaffenhet. Den upplivas då tillika genom glädjen över denna människa, men sin fasta riktning vinner den endast genom de tankar, som i och med förtroendet uppstått hos oss själva. Dessa tankars makt över oss beror endast på att vi kunna inse deras sanning. Ty den, som svikit vårt förtroende, döma vi genom att mäta honom med de tankar, som i förtroendets ögonblick vaknade hos oss. De bibehålla sin giltighet, även om på någon punkt förtroendet upphör. I det vi bliva medvetna härom, framväxer ur underkastelsen under människor, som blivit auktoriteter för oss, det sedliga livets inre oavhängighet. Därav följer, att i den levande sedligheten städse pietet och självständighet äro förenade.

Dessa i förtroendets process inneslutna idéer äro lätta att klargöra för var och en, som en gång upplevat den, för var och en således, som uppfostrats till ett verkligt mänskligt liv. Människor, vilka vi hysa förtroende för, bliva för oss icke längre blotta medel för våra syftemål. De äro

något värda för oss. Men detta värde betyder för oss ej den nytta, som en sådan människas existens och karaktär skulle kunna hava för oss. Ty då skulle vi ställa henne under oss och ej blicka upp till henne, såsom till en manifestering av det, som vi villigt underkasta oss, således till den fördel hon skulle kunna bereda oss. Utan all hänsyn uppskatta vi henne på grund av vad hon är, eller vi akta henne. Men däri visar det sig, att vi i och med sammanträffandet med henne undanryckas det naturliga livets oinskränkta makt över oss eller m. a. o. uppfostras. Ty den däri liggande tanken på ett värde, som är oberoende av vårt eget intresse, skulle icke kunna uppstå hos ett väsen, som vore fullständigt behärskat av naturdriften.

Hos den människa, till vilken vi hysa förtroende, förutsätta vi inre självständighet. Vi antaga, att ingen omständigheternas växling och ingen genom en sådan lägesförändring föranledd självbevarelsens eggelse skall kunna tränga henne ur hennes inre position. Vi mena sålunda, att den människa, som vi anförtro oss åt, icke är fullständigt underkastad omständigheternas makt och makten av sin egen naturdrift. *Men att det så förhåller sig med en människa, kan aldrig bevisas genom det, som vi av erfarenhet kunna veta om henne.* Därför kunna andra hålla sig tillbaka från samma människor, som vi hängiva oss åt i fullt förtroende. De mena sig då ej se något annat än yttringarna av en vilja, som främjar sina egna intressen. Av ett sådant väsen kunna de kanske draga nytta, men de måste också vara rustade att värna sig mot det. De äro framför allt ej vissa om, huruvida denna vilja alltid skall förhålla sig så som nu. I de mål, hon sätter sig, avpassar hon sig utan tvivel efter omständigheterna. För att hävda sig själv, är hon beredd till ständiga förvandlingar. Den som nu hos en annan människa ej kan se något annat än ett sådant väsen, håller sig i verkligheten fjärran från henne. Hon är i det inre skild från henne, även om hon begagnar sig av henne. Men hon kan ej heller genom något bevis tvingas att ändra sin uppfattning. Ville vi försöka det, skulle vi handla meningslöst. Att bevisa någonting som verkligt innebär utan tvivel att inför medvetandet sammanknippa det med något annat, som redan gäller som verkligt. Gällde det därför att med bevis fastslå en människas karaktär, så måste man söka uppvisa denna människas hittillsvarande andliga beskaffenhet, de förhållanden, under vilka hon lever, och de motiv, som på grund av dessa båda faktorer bli utslagsgivande för hennes vilja. Då kunde man ha något hopp om att ha erhållit en riktig uppfattning av de tankar, som nu bestämma hennes sinnelag. Men det, varpå det vid varje förtroendeförhållande kommer an, skulle man det oaktat icke ha bevisat. Vi förlita oss på en människas inre självständighet. Alltså grundar sig vårt förtroende på något, som till sitt begrepp är obevisbart. Att akta en människa innebär alltid att böja sig för något hos henne, som förblir osynligt och obevisbart.

Men då frågas: Hur skola vi åtminstone för oss själva kunna med visshet vinna den grund för vårt förtroende, vilken vi dock ej kunna påvisa för någon annan? Svaret härpå skulle man kunna finna i följande. Grunden till vårt förtroende måste väl dock ligga i det inflytande, som den andre utövar på oss. I det vi hålla närvarande för oss det, som vi mena oss ha uppfattat som hans viljas oföränderliga riktning, väckes vårt förtroende. Men så sant detta än är, så ha vi ändå därmed ej kommit till någon orygglig grund för förtroendet. Hos den andre kunna vi varje ögonblick upptäcka någon svaghet, som kan rubba vårt förtroende. De tankar, som i förtroendets ögonblick vakna hos oss, skulle lätt förgå, om vi ej funne dem äga något annat fäste hos oss själva än det intryck vi mottagit av den, som vi funnit vara värd vårt förtroende. Att det verkligen förhåller sig så, bekräftas för oss därigenom att vi i det förtroende, som skapas hos oss, alltid se även vår egen gärning, vi skänka vårt förtroende. I den andre vilja vi se en i inre mening oberoende, till sin viljas riktning fast människa. Dessa föreställningar om honom ha sålunda sin rot icke blott i det intryck vi mottagit, utan måste ha ännu ett annat ursprung i oss själva. Om därför den andre vacklar och sviker vårt förtroende, så anse vi, att han borde förblivit fast. Han framstår då för oss som en människa, som blivit sig själv otrogen. Vi föreställa oss honom sålunda, alldeles bortsett från hans faktiska tillvägagångssätt, som ett väsen, som har den oföränderliga uppgiften att visa sig värd aktning och förtroende. Varifrån ha vi denna tanke, som dock ej är tillräckligt motiverad genom de erfarenheter, som vi göra om människan?

Vi skola komma svaret härpå närmare, om vi vid för-

troendets uppkomst ge akt på en tredje sak, som vi därvid kunna iakttaga hos oss själva. I det ögonblick, då förtroendet uppstår hos oss, se vi oss också uppfordrade att intaga samma inre hållning, som ingav oss förtroende. Blott den människa kan tro på en annan, som på samma gång bestämmer sig för att uppriktigt av sig själv fordra detsamma, som hon hos den andre kan anse värt förtroende. Den som själv bibehåller en inre hållningslöshet, kan ej heller tilltro andra en inre hållning. Att tro om en människa, att hon skall motstå de genom omständigheterna framkallade frestelserna, är oss möjligt endast därigenom, att vi själva vilja uppfylla kravet att göra på samma sätt. Men även i fråga om de människor, vi hysa förtroende för, står ju i grunden endast det fullt fast, att de stå under kravet att gent emot omständigheterna hävda sin inre självständighet. Det är sålunda två saker att ge akt på: för det första lyckas det oss blott då att tilltro en annan inre fasthet, om vi för vår egen del erkänna detta krav; men för det andra, om vi måste bliva övertygade om, att den andre sviker vårt förtroende, så vidhålla vi dock, att han borde ha stått fast. I båda fallen träder oss den tanken till mötes, att människans vilja, om den förblir sig själv trogen, är olösligt bunden vid ett oföränderligt mål. Denna tanke om människan framstår som den enda orygglig grunden för allt förtroende. Ty den bibehåller sin giltighet även där, varest den enskilda människan söker undandraga sig dess krav.

Därmed fatta vi nu i sikte den tredje i förtroendeförhållandet verksamma tanken, som först giver oss svar på frågan, huru vi av en enligt erfarenhetens vittnesbörd vankelmodig människa kunna förutsätta något så utomordentligt, som det förtroende innebär, vilket vi fatta till henne eller skänka henne. Ty vi ställas nu inför frågan, huru då hos oss själva en oföränderlig riktning hos viljan blir möjlig. Uppenbarligen får den ej själv vara betingad av de växlande omständigheterna. Den oföränderliga viljeriktning, som vi fordra och förutsätta i förtroendets ögonblick, skilja vi sålunda från den genom omständigheterna betingade och därför ur lusten härflytande viljan. Men det är på samma gång klart, att vi ej tänka oss detta viljans bindande såsom ett psykiskt tvång. Ty det är tydligt, att det för varje individ i varje ögonblick är möjligt att undandraga sig detsamma. Under dessa omständigheter kunna vi som grund

för den viljeriktning, som vi i förtroendets ögonblick förutsätta, icke tänka oss något annat än ett obetingat »du skall», vid vilket människan vet sig bunden, men varifrån hon kan frigöra sig, då hon blir osann och otrogen mot sig själv. Vi anse därför blott den människa värd vårt förtroende, om vilken vi tro, att hon lyder ett obetingat »du skall!» men vi få också mod att hysa förtroende endast då, när vi föresätta oss samma lydnad som uppgift för vårt eget liv.

Med dessa tre idéer, i vilka förtroendets upplevelse rör sig, lämna vi det naturliga livets tänkesätt bakom oss. Som yttringar av det av självbevarelsedriften bestämda livet kunna vi ej längre förstå dessa tankar. Tanken på en av nyttan oavhängig värdesättning avvisas naturligtvis där, varest principiellt endast det uppskattas, som medför nytta. Tanken på den inre självständighet, som under all omständigheternas växling bör uppenbara sig i en bestämd inre hållning, måste vara obegriplig där, varest allt kommer an på att ändra sitt handlingssätt efter omständigheterna. Och slutligen måste tanken på ett obetingat »du skall!» ligga helt och hållet fjärran från ett tänkesätt, som gör varje avgörelse beroende av det egna intresset. Men om alla dessa tankar ligga helt och hållet utom den sfär, inom vilken naturdriften fasthåller oss, så hava vi rätt att här se en skillnad mellan ett sedligt tänkande och det naturliga livets tänkande.

Men dessa idéer i sin kraft att dana det mänskliga, att skapa historien således, bilda etikens enda föremål. Den som i aktning och förtroende är förbunden med andra människor och därigenom deltager i mänsklig odling, kan förstå denna etikens uppgift som en i hans eget medvetande innesluten, i klarhetens intresse fordrad uppgift. Vi ansluta oss därmed till den Kantska uppfattningen av etiken. Från de flesta andra behandlingar av den filosofiska etiken skiljer oss däremot, att vi avstå från något, som de bjuda, dock till vinst för etiken. Vi avböja inbjudningen att härleda de sedliga idéernas ursprung ur något, som ej självt framstår som ett uttryck av den sedliga viljan. Eljes är den faran svår att avvärja, att vi inom etiken själv förgripa oss mot den värdighet, som vi tillerkänna det goda, att det genom sig själv inifrån betvingar den ande, som vill förbliva trogen eller sann mot sig själv, och därför äger det obetingade kravets rätt. I varje fall blir etiken gjord främ-

mande för sin egentliga uppgift, då den utmynnar i en reflexion över det sedliga. Den har att framställa de idéer, vilkas herravälde hos oss utgör det sedliga förhållandet. Detta är en noga preciserad uppgift, som är mycket viktigare än till och med försöket att uppvisa den sedliga viljans ursprung i medvetandet eller det inre sammanhanget mellan vetenskap och sedlighet.

Det kommer framför allt därpå an, om vi kunna åskådliggöra för oss ett sedligt förhållande såsom ett oförnekligt faktum i det historiska liv, vari vi själva deltaga. Men detta faktum består däri, att vi i vårt samliv med människor vilja giva och själva visa oss värda förtroende. De idéer, i vilka detta förhållande tager sig uttryck, göra det uppenbart, att däri det mänskliga höjer sig över det djuriska eller blir sedligt. Då sedligheten lever inom oss som personlig övertygelse, så är oss också vägen till dess vetenskapliga hävdande anvisad. Vi måste helt enkelt så sorgfälligt som möjligt genomföra undersökningen av det sätt, varpå en sådan övertygelse själv gör sig gällande hos oss. Varje behandling av annat slag tar ej tillbörlig hänsyn till föremålets värdighet. Denna insikt skall väl också en gång tränga igenom inom filosofernas etik. Först med denna begränsning blir för etiken den betydelse tryggad, som den kan och bör hava för mänsklighetens liv. Så vinnas ur det enklaste åskådningsmaterial, som är tillgängligt för varje i mänskligt gemenskapsliv uppfostrad människa, de idéer, som kunna visa den enskilde den väg, han har att gå, och i vilkas makt över människorna historiens liv har sin grund. Att vi själva bli medvetna om dessa idéer, som först göra människan till människa, är för oss viktigare än allt annat. Att visa den säkra vägen dit, är etikens uppgift.

§ 11. Sedelagen.

Vi befinna oss i ett sedligt förhållande, då vi hysa förtroende för andra och själva vilja visa oss värdiga förtroende. Den däri härskande viljan tar alltid karaktären av lydnad. Denna insikt kan till en början helt enkelt motiveras därmed, att en till sin riktning oföränderlig vilja står i motsats till de böjelser, enligt vilka var och en, som följer sin naturdrift, söker anpassa sig efter de växlande omständigheterna. En vilja, som till tystnad tvingar uppehållelsedriftens anspråk, vilka dock ej låta sig utrotas, är uppenbart lydnad. Individen, vars naturdrift ej kan tillintetgöras, böjer sig därvid för makten av någonting i tanken fattat allmängiltigt. Hans vilja är sålunda bestämd av ett bud. Detta bud bildar nu i den makt över oss, som uppenbarar sig i vår lydnad, grunden för varje sedligt förhållande. *Vi kalla det därför sedelagen.* Vi hava nu att närmare bestämma detta begrepp.

Vid vår undersökning ha vi att utgå från den betydelse erkännandet av denna lag äger för det mänskliga livet.

Vi skulle förbliva invärtes skilda, om vi ej om varandra hade den övertygelsen, att var och en för sig utan baktankar slutligen strävar mot samma mål, som han helt underordnar sig, eller att han lyder samma obetingade fordran. Sedelagen har därför först och främst den innebörden, att vår vilja trots sin individuella art bör vinna en form, om vilken vi kunna inse, att den är helt och hållet oberoende av denna individuella art, och att vi däri kunna vara ense med varje väsen, som har en förnuftig vilja. Formen för vår vilja måste vi således kunna tänka oss som en alla förnuftiga väsen omfattande ordning. En beskaffenhet hos viljan, som ej låter tänka sig såsom utsträckt till en evig ordning, är icke sedlig. Om vi sålunda måste medgiva, att vi vilja låta vårt handlingssätt gälla som undantag från regeln, så blir det oss även klart, att vi undandraga oss den sedliga fordran. Därför har Kant riktigt formulerat sedelagens innehåll i sitt kategoriska imperativ: »Handla så att din viljas maxim städse på samma gång kan gälla som princip för en allmän lagstiftning.»

Man har ofta häremot invänt, att det som man söker i denna formel ej finnes där. Ty den säger oss ej, vad som är gott och vad som bör göras. Den anger endast en synpunkt, enligt vilken de olika möjliga handlingssätten ständigt på nytt skola bedömas, för att man må finna de riktiga. Däremot är innehållet i den sedliga människans högsta uppgift och därmed det, som giver viljan en oföränderlig riktning, ännu alls ej angivet i denna formulering av sedelagen.

Om man nu verkligen av dessa skäl i denna Kants formel ej förmår erkänna uttrycket för det, som evigt binder oss, så visar man sig därmed fången i en uppfattning, som Kant just ville övervinna, och som måste övervinnas, om

sedlig kunskap skall kunna komma till stånd. Invändningen grundar sig på den föreställningen, att den sedliga viljans föremål skulle kunna givas i en avslutad åskådningsbild, så att därur en oföränderlig bestämning av viljan skulle kunna vinnas. Men detta är en likadan villfarelse som eudämonismens, att vi skulle kunna föreställa oss innehållet i det, som är vårt högsta goda. Det har ingen mening att fråga efter det högsta godas innehåll, ty vi veta, varför vi ej kunna äga någon åskådningsbild därav. Det har nu visserligen på ett sätt alldeles givet en mening och är ett för oss ständigt trängande oundvikligt krav att fråga efter innehållet i den sedliga uppgiften. Men det bestämda svar, som vi finna därpå, passar alltid endast för ett visst tillfälle. Och om vi gripa oss an med att göra det av oss fordrade, så märka vi snart, huru nya sedliga uppgifter uppväxa för oss. En avslutande föreställning om den sedliga viljans föremål vinna vi sålunda aldrig. Vi måste städse på nytt själva säga oss, vad vi skola göra.

Detta oaktat måste visserligen sedelagen föreskriva oss något, som vi alltid hava att fullgöra på samma sätt. Eljes skulle den icke kunna skänka viljan en oföränderlig riktning, sålunda icke grundlägga ett sedligt förhållande. Men är det då en så avgjord sak, att endast ett föremål, som vi kunna fullt fatta i åskådningens form, skulle kunna bestämma viljans art eller riktning? Uppenbarligen är så ej fallet. Den bestämning, som viljan erhåller genom sitt föremål, är föränderlig. Bliva våra uppgifter större, så blir det oss ej längre möjligt att inrikta vår vilja på mål, som förut hänfört oss. Då måste alltså den oföränderliga bestämdhet hos viljan, som vi förutsätta som grund för förtroendet, sökas i något annat. Men måste vi bortse från viljans föremål, så återstår för oss endast viljan själv som det, vari oföränderligheten i dess riktning kan hava sin grund.

Den obetingat fordrade fastheten hos viljan betyder dess överensstämmelse med sig själv. Men denna är något helt annat än egensinne. Den innebär således ej, att viljan måste binda sig vid sin egen förtid och i varje nytt livsmoment upprepa det förflutna. Ty det vore ej att befästa, utan att tillintetgöra viljan. Den levande viljan är blott då ense med sig själv, då den söker bringa det därhän, att viljans nuvarande beskaffenhet når över all framtid och förtjänar

erkännande av varje förnuftig vilja. Men då är det utan tvivel ett riktigt uttryck för det sedligt fordrade, att vi i varje ögonblick böra kunna tänka oss vår viljas art såsom utvidgad till en allmängiltig ordning. I medvetandet att vilja det allmängiltiga äger viljan den överensstämmelse med sig själv, som skänker den inre fasthet. Vad sålunda den nämnda invändningen kallar en brist hos den Kantska formeln, är just kännetecknet på den riktiga uppfattningen av det sedliga. Sedelagen är icke ett stadgande, med vilket man en gång för alla kan bliva färdig, utan en metod för handlandet, som för till städse nya uppgifter.

Men nu kommer för visso var och en av oss att fortfarande fråga efter det slutgiltiga föremålet för det sedliga viljandet. Och denna fråga måste också finna sitt svar. Uppenbarligen är det ännu ej givet i och med hänvisandet på viljans fordrade överensstämmelse med sig själv. Ty detta är endast ett nytt uttryck för den allmängiltiga formen för viljandet. Den klara tanken om sitt föremål, om också ej den avslutande åskådningen därav, finner den sedliga viljan på den väg, som blir klart belyst först i den Kantska etikens andra stora upptäckt.

En människa är uppenbarligen endast då värd förtroende, när hon enligt den synpunkt, som är uttryckt i denna formel, själv finner och föreskriver sig, vad hon bör göra. Om nämligen sedelagen skall åstadkomma ett inre enande mellan oss, så måste den icke blott på ett yttre sätt bestämma våra handlingar, utan den måste härska i vårt inre. Men det gör den endast då, när vi ej blott utifrån upptaga dess krav, utan själva pålägga oss detsamma. Det verkligt sedliga budet är därför alltid en fordran, som människan ställer på sig själv. Det kan tjäna till vår uppfostran, om vi av andra höra, vad som för dem är ett sedligt bud, och förnimma det uppfordrande däri. Men för oss bliva dessa ord uttryck för en sedlig lag först därigenom, att vi kunna säga så till oss själva: om också ingen, varken Gud eller människa, föreskreve något sådant, så skulle vi dock ålägga oss det såsom det nödvändiga, vilket vi själva inse såsom sådant. Däremot se vi i samma ord endast uttryck för seden eller för en rättsordning, så snart vi inom oss säga: om vi ej måste rätta oss efter de andra, så skulle vi för vår egen del vilja något helt annat. *Det är sålunda i strid med själva sedelagens mening, om vi blott vilja er-*

fara av andra, vad den befaller. Den verkligt religiösa härledningen av sedelagen ur Guds vilja står ej i motsägelse till denna princip. »Grundtanken i all äkta religion, att göra Gud till sedlighetens upphov, står på intet sätt i motsägelse till det fria sedliga förnuftet» (*H. Cohen,* Ethik des reinen Willens, 2. Aufl. 1907, s. 335). Sann tro på Gud utesluter icke en andligt självständig sedlighet, utan innesluter en sådan. Den religiösa idéen, bragt till full klarhet, lyder så: Gud härskar i oss på ett sådant sätt, att vi i fri gärning ålägga oss det, som är hans vilja.

Denna människans ställning till sedelagen, som kommer till uttryck däri, att dess obetingade »du skall» måste vara en av henne själv i dess nödvändighet insedd fordran, sålunda uttrycket för hennes egen insikt, har *Kant* kallat människans autonomi, som tillkommer henne såsom ett förnuftigt väsen. Om denna tankes betydelse uttalar han sig i »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» på följande sätt: »Det är, då vi blicka tillbaka på alla hittills gjorda ansträngningar att förklara det sedligas princip, ej svårt att förstå, varför de samtliga hava måst misslyckas. Man såg människan genom sin plikt bunden vid lagar; men det föll en icke in, att hon blott var underkastad sin egen och ändå samtidigt en allmän lagstiftning.» (W. W. herausg. von Rosenkr. VIII 61). Därmed har *Kant* ej velat säga, att ingen människa före honom vetat vad *sedlighet* är. Han stod i inre förbindelse med en till pietism utvecklad ortodoxi. Han hörde således till ett släkte, som ej blott använde inspirationslärans kraftord och med denna prestation friköpte sig från bibeln, såsom man i våra dagar ofta har tillfälle lägga märke till, då man av den gamla ärevördiga dräkt, vari den i bibeln levande makten är klädd, vill göra föremål för dyrkan, men ej tyckes ha någon förnimmelse av huvudsaken, denna levande ande. Kant har nu visserligen ej heller förstått bibelns tro, detta enda uttryck för dess ande. Han kände ej ens till Luther, och av lutheranerna var det då lika svårt att lära som i våra dagar. Men han vördade bibeln, framför allt därigenom att han läste den. Men därvid gjorde han den erfarenheten, att han ingenstädes fann ett så överväldigande uttryck för sedlig klarhet som här, då han hade öron att höra. Men väl har han, med den trygga förvissningen om deras berättigande, med de där orden velat säga, att det före honom

ej funnits någon etik, som förstått att formulera och lösa *etikens* problem. Han finner det epokgörande framsteg han gjort, ej med hänsyn till sedligheten utan med hänsyn till vetenskapen om den, i autonomiens idé.

Utan tvivel föreligger ej heller denna autonomiens idé i de båda uppfattningar av det sedliga i den antika etiken, som sedan bibehållit den största utbredningen. Å ena sidan uppfattades och uppfattas alltjämt lydnaden mot fäderneärvda meningar som sedlighet. Då fordrar man visserligen riktigt nog individens underkastelse under en allmängiltig lag. Men därvid tänker man ej på, att människans lydnad icke kan vara uppriktig, om hon i budets allmänt erkända giltighet endast ser en henne pålagd boja och icke en lagmässighet eller ordning, som är hennes egen tankeskapelse och vars förverkligande hon fordrar av sig själv. Enligt den andra uppfattningen skall sedligheten vara den fullkomliga manifestationen av självhävdelsens naturdrift. De moderna representanterna för denna uppfattning bruka gent emot den teologiska etiken berömma sig av, att de förfäkta den etiska människans oberoende i sitt sedliga tänkande av all religiös tradition. Vi hava också såsom det riktiga härvidlag måst erkänna den styrka, varmed här den tanken kommer till uttryck, att en vilja, i vilken icke det, som människan för sin egen del vill, ger sig uttryck, blott skulle vara en skenbar vilja, sålunda hyckleri. Men ingen borde ännu i våra dagar kunna förbise, att en sann vilja måste hava ett annat ursprung än en individs önskningar och böjelser. Redan Platon hade insett, att människan ej kan vara självständig på annat sätt än genom den förnuftiga insikt som hon själv förvärvar sig. Däremot äro de båda falska antika uppfattningarna av det sedliga i det hela förhärskande. Det riktiga, som de mena, är även uttryckt i den Kantska tanken, att sedelagens allmänna mening är, att i människans vilja ingenting annat bör råda än det, som hon själv inser vara obetingat nödvändigt. Vi äga ej av naturen såsom något medfött en viljans autonomi. Men det första, som människan blir medveten om som sedelag, är, att hon skall säga sig själv, vad som obetingat ålägges henne. Till en ren vilja, som gör henne själv värdig förtroende, kommer människan endast därigenom. Då hon endast underkastar sig det, som påtvingas henne genom en utom henne varande makt, så säger hon sig själv utan

tvivel i tysthet: om du ej vore tvungen, så skulle du av egen drift handla på ett helt annat sätt. Detta vore ingen ren, från hjärtat kommande lydnad. Den sedelag, som en sådan ren lydnad tillkommer, kräver således först av människan, att hon själv skall skapa den ur sitt eget tänkande. Människan är ej av naturen autonom, men hon skall vara det genom sin egen insikt.

Vi skola längre fram undersöka, huruvida *Kant* har rätt i sin åsikt, att denna idé om den till sedlighet kallade människans autonomi föreligger i Jesu evangelium. Förhåller det sig så, då skulle den moderna etiken, som menar sig hava nått utöver kristendomen, sakna den frihet och storhet i den sedliga uppfattningen, som Jesu lärjungar *borde* äga. Här ha vi närmast att påvisa, att endast autonomiens idé för oss vidare i sedlig insikt. Blott då vi tänka på, att vi måste säga oss själva, vad som är oss sedligt påbjudet, upplåtes detta buds innehåll i allt rikare mån för oss och blir sedan även dessa idéers sanning för oss tydlig.

Ingen annan kan för oss besvara frågan om det sedligt nödvändigas innebörd. Ty vi måste själva inse, vad som i vår handlings ögonblick skulle vara ett obetingat krav på varje människa. Men se vi oss sedligt förpliktade till denna självständighet i omdömet, så skall det också bliva oss tydligt, vad som överallt i någon form måste framträda som mål för den sedliga handlingen. Utan tvivel blir sedelagens mening skönjbar i det, som genom dess herravälde måste verkas hos människorna. Men denna verkan är dubbel. *För det första* uppstår på detta sätt sann andlig gemenskap människorna emellan. Under det de genom sina böjelser lika mycket skiljas åt som förenas, komma de till en ständigt växande andlig enhet endast därigenom, att alla veta sig bundna vid tanken på en obetingad fordran och på samma gång i kraft av det hos alla lika tänkandet själva måste skapa innehållet i denna fordran. *För det andra* uppnår den enskilda människan däri den inre hållning, i vilken hon ger uttryck åt en verkligt egen, av allt annat oberoende vilja, att hon däri ej kan vederläggas av någon högre vishet. Hon vet då, att hon i denna vilja aldrig kan bliva ett blott och bart medel för någonting annat. Ty hon är medveten om en oantastbar självständighet. Slutligen vet hon nu, att all yttre makt, som hotar hennes tillvaro med tillintetgörelse, ej kan utplåna det berättigade i denna tillvaro.

Den verkliga andliga gemenskapen mellan människor och denna i det eviga grundade inre självständighet hos individerna måste för visso följa därav, att det i egen fri insikt fattade obetingat nödvändiga bejakas av vår vilja. Såsom sedelagens innehåll kunna därför tvenne fordringar framför andra bliva oss klara: vi böra vilja en obetingat sann andlig gemenskap med andra, och vi böra därigenom själva vinna inre självständighet. Andlig gemenskap människorna emellan och andlig självständighet hos individerna, det är detta, som vi kunna erkänna såsom det av sedelagen föreskrivna, oberoende av ögonblickets skilda erfarenheter. Vart och ett av dem båda är ett särskilt uttryck för det sedligt goda. Vi skola i varje ögonblick göra detta till norm för vårt förhållande: du skall sätta in hela din existens på att uppnå en så djup och vittgående gemenskap med andra människor som möjligt; och samtidigt det andra: du skall vara andligt självständig och därmed sant levande. Båda höra tillsammans. Ty blott i och med att vi vilja det, som vi själva inse såsom alla förnuftiga väsens och därmed alla tings eviga slutmål, kunna vi betrakta oss själva som självständiga väsen och som fria herrar över de förhållanden, i vilka vår tillvaro är infogad. Å andra sidan är den andliga gemenskap, som vi måste tänka oss som slutmålet, blott möjlig mellan självständiga väsen. Ty den som saknar den inre självständigheten, äger i sig själv intet, som han skulle kunna giva andra. Han kan väl då som ett ting tjäna andra som medel, någon gemenskap kan han ej äga med dem och av den kraft, som tillflyter en människa ur det inre mötet med andra, erfar han ingenting.

Genom att begrunda den oss alla bekanta tilldragelse, varigenom vi inträda i det mänskliga livets eller historiens sammanhang, blir oss sålunda vårt viljandes sedliga lag klar. Om vi söka få ett svar på frågan, vilka tankar påverka oss, då vi hysa förtroende till människor, så blir det oss tydligt, att vi tänka oss själva så väl som dem bestämda genom en obetingad fordran. Men vi märka också, att denna obetingade fordran blott då bestämmer oss i vårt innersta, då det, som den föreskriver oss, är ett uttryck för vad vi själva anse vara riktigt. Om vi ej själva kunna säga oss det, så kan ej heller någon annan, vare sig Gud eller människa, säga oss, vad den obetingade fordran bjuder, som måste vara den yttersta grunden för vårt sedliga handlande.

Ty varje tanke, som vi ej själva frambringa, är främmande för vårt innersta. Däremot kan varje människa av sig själv med bestämdhet besvara frågan om det sedliga kravets innehåll. Hon skall söka andlig gemenskap och hon skall vara andligt självständig. Var och en genom förtroende höjd vilja har först i det ögonblick nått fram till fullt medveten klarhet, då hon för sig själv uppställer som slutmål, att en gemenskap av andligt självständiga andar skall komma till stånd.

§ 12. De sedliga idéernas sanning.

Tanken på den obetingade fordran uppstår visserligen hos den enskilde i en till det mänskliga samlivet hörande erfarenhet, i förtroendeförhållandet. Men den framträder därvid dock som en förutsättning, som vi själva måste skapa, om en sådan erfarenhet skall bliva oss möjlig. Människor, som icke vilja låta idéen om den obetingat nödvändiga viljebestämningen uppstå hos sig, kunna varken hysa förtroende eller anse sig själva värda förtroende. Men då är ett av all erfarenhet oberoende sedligt tänkande hos de enskilda den sanna grunden för andlig gemenskap och den levande kraften i all historia.

Så snart sedelagen blivit oss klar, säga vi oss också, att vi skulle vara emot sanningen, om vi icke ville det, som vi själva inse såsom därmed av oss fordrat. Detta är samvetets erfarenhet. Men vi få ej slå oss till ro med denna erfarenhet utan måste kunna tydligt säga vad som binder denna vilja inifrån vid sedelagen eller gör denna sann för densamma. Det är ej heller svårt att vinna klarhet häröver. *Uppenbarligen är viljandet själv sant endast därigenom, att det innesluter denna idé, således är sedelagen den sanna praktiska idéen därför, att den till sist är det enda som kan viljas.* Ett fast mål, ett oföränderligt föremål för viljandet söka vi eljes förgäves. Däremot framgår verkligen ur det obetingade krav, som vi i förtroendets process ställa på oss själva, det mål, som förlänar viljandet dess inre fasthet. Ett handlande, som ej tjänar detta måls förverkligande, kan visserligen av oss förnimmas som en fullt fri verksamhet av vårt inre, nämligen vår böjelse. Men i verkligheten verka däri endast de makter, som överväldiga oss. Däri lever således överhuvud ingen egen vilja. Det är med det viljande medvetandets sanning på samma sätt som med det teoretiska

medvetandets sanning. Sanningen av de grundsatser, som låta sig utforskas i kunskapsprocessen, består däri, att genom dem enhet i kunskapen åstadkommes. Den praktiska, viljan bestämmande idéens sanning består däri, att genom den viljans enhetlighet åstadkommes, eller att viljan själv därigenom blir sann.

En vilja, som ej är av denna art, är ett sken. Ty att äga en tvåfaldig vilja är ej möjligt. Viljan är över huvud endast verklig därmed, att den vill blott *ett*. Men på detta oföränderliga ena, som den själv inser vara det oföränderligt ena, riktar sig viljan endast då, när medvetandet samlar sig i idéen om det obetingat nödvändiga och själv inser, vilken väg därmed är åt viljan anvisad. Men om sedelagen är sann helt enkelt därför, att i den den till full medvetenhet komna viljan däri uttalar sig, så framstår såsom det sedliga grundkravet till sist detta: var sann i din vilja, eller, vilket är detsamma, vill ej blott skenbart utan verkligt! Ty sanningen i varje annat sedligt krav beror på, att det bidrager till att göra viljan sann.

Oaktat saken ligger så klar, fördunklas dock alltjämt det historiska livet genom den orimliga föreställningen, att de sedliga idéerna äro sanna därför, att de påtvingas viljan av en från henne skild, men oemotståndlig makt. De naivaste formerna av denna föreställning påträffas märkvärdigt nog icke hos den vulgära kyrkligheten, utan i den s. k. filosofiska etiken. Högt i anseende stå i senare tid försöken att psykologiskt, biologiskt eller kulturhistoriskt utforska den mänskliga naturens utvecklingstendenser och att ur den av dem indicerade riktningen för handlingssättet härleda sedelagen. I regel är härmed förbunden en om ock välvillig så dock ringaktande behandling av den kristliga sedligheten. Det förutsättes därvid, såsom i *Höffdings* »Ethik» och *Jodls* »Geschichte der philosophischen Ethik», att den kristne hämtar de sedliga buden från traditionen, därför att han betraktar denna tradition såsom Guds uppenbarelse. Man måste därför antaga, att kristendomen blivit dessa forskare bekant endast i dess romersk-katolska form. Då skulle de visserligen icke känna till den verkligt kristliga sedligheten. Ty den romersk-katolska uppfattningen av det sedliga hör just i denna huvudpunkt till det sedliga tänkandets förkristliga utvecklingsstadium. Hos Luther däremot kommer den tanken till uttryck, att han lyder dekologens bud, ej

därför, att de tillhöra den bibliska traditionen, utan därför att han inser deras sanning. Men även den romerska sedligheten, vilken de anse som kristlig, är i alla händelser ej sämre än deras egen. De äro ju i huvudsak ense med den romerska etiken däri, att det mänskliga medvetandet skiljer den källa, varur de sedliga buden tillflyta henne, från sig själv. Den romerska kyrkan framhäver som denna källa den heliga traditionen, till vilken de kristna i vördnad blicka upp, framför allt dekalogen. Dessa sedelärare däremot ange som källa den mänskliga naturen, vilken, mena de, för dem avslöjar de i densamma liggande utvecklingstendenserna. De äro stolta över, att de befria människan från kyrkans slaveri, därigenom att de endast låta hennes egen naturs lagar gälla såsom för henne förpliktande. De mena alltså, att om människan låter leda sig av traditionen, vari många generationers andliga arbete ligger inneslutet, så är hon en slav, men att, om hon låter bestämma sig av de drifter, som naturen nedlagt hos varje människa, så är hon fri. Det förra skall vara en osedlig, det senare en sedlig ståndpunkt. Men det är dock svårt att fatta, varför naturen skulle vara förnämare än traditionen. *Detta är svårbegripligt redan därför, att det väl ändå torde höra till människans natur att utveckla sig under en andlig tillägnelse av traditionen.* Men den, som vägrade att anknyta till sina förfäders andliga förvärv och föredroge att gå tillbaka till de mest elementära naturdrifterna, skulle i varje fall handla opraktiskt. Ty det torde vara svårt att uppleta drifter, ur vilka ett mänskligt liv skulle kunna uppväxa, och hos vilka intet spår av historia och uppfostran läte sig konstatera.

Men i varje fall äger vårt medvetande i dessa drifter lika väl som i traditionen något, som är detsamma givet. Dessa filosofiska etiker visa således en lovvärd strävan att framhäva den sedliga människans självständighet. Men de sitta alltjämt fast i den villfarelse, som alltsedan sofisternas tid givit den antika etiken i stort sett dess prägel. Det är alldeles ej sant, att vi kunna anse oss själva självständiga, då vi följa naturdriften. De mål naturdriften uppställer för oss, äro ej i sann mening våra egna. Till verklig självständighet uppkallar oss däremot den sedliga idéen, att vi själva genom vår insikt skola sätta det oföränderliga slutmålet för vår vilja, i det vi skapa det genom vårt eget tänkande. Denna insikt är i den ursprungliga kristendomen

uttalad i en form, som gör saken begriplig även för de vid abstraktioner ovana. Sedelagen är den idé, som det viljande medvetandet själv skapar såsom uttrycket för en klar och fast vilja. Har man ännu icke förstått detta, så har man ej förstått hur självständig människan i det sedliga är och förstår därmed över huvud intet av det sedliga livet. Detta gäller om den katolska kyrkan, men även om de nämnda filosoferna. Den sedliga idéens sanning lära vi oss ej inse genom att härleda den ur något annat, utan helt enkelt därigenom, att vi bringa till klart uttryck det i varje förtroendeförhållande spirande viljandet och så själva skapa den sedliga idéen. Men denna idés sanning beror endast därpå, att vi börja bliva sanna i vår egen vilja, då vi skapa den.

Denna insikt giver oss nu också nyckeln till den mänskliga sedlighetens historia. Alla andra mänskliga ideal gå till sist under, därför att de icke kunna tänkas som vår egen viljas skapelser. De måste upplösas, emedan vårt sedliga tänkande ej låter något annat bestå än det, som så kan vitsorda sig inför vårt eget medvetande. Allt, som vill i vårt inre bestämma oss, mätes till sist därefter, huruvida vi däri själva kunna erkänna uttrycket för den obetingat nödvändiga och därför oföränderliga formen för vår vilja. Ett ideal, som ej består detta prov, har därmed visat sig sakna sedelagens myndighet. Det härskar ej i vårt innersta, hur livligt det än tilltalar oss. Ej ens det tvång, som ett sådant ideal måhända utövar genom sed och vana, är så starkt som den sanningen, att vi kunna fullt hängiva oss endast åt det obetingade, som vi i vårt eget tänkande fattat. Utöver det oförståddas blotta tvång kan den »Güterethik», som många anse som ett oumbärligt medel för tillfredsställandet av moderna behov, icke komma. Men i etiken bör den insikten vinnas, att vårt liv blir sedligt bestämt, icke genom någon som helst njutning, utan genom det självständiga frambringandet av en ordning, som skapar gemenskap. Att detta blir insett, är i våra dagar lika nödvändigt som någonsin.

Självbehärskningens begrepp hava vi förut behandlat såsom varande en av de elementära idéer, som människan bildar såsom viljande (jmf. § 5). Men detta begrepp är behäftat med en oklarhet, som först här kan fullständigt avlägsnas. Om man fordrar självbehärskning, måste nämligen den frågan uppstå, hur en vilja, som i sin rörelse synes be-

stämd av det, som mest tilltalar oss, likväl skall kunna motstå det begär, som för ögonblicket vill rycka den med sig. Kraften till verklig självbehärskning har nu allena sin grund däri, att viljan då den blir sann, skapar sedelagens idé. Ty om vi inse, att blott den genom denna idé bestämda viljan är sann och varje annan vilja upplöser sig i sken, så har med denna insikt hos oss uppstått en kraft, som kan lyfta oss över drifternas strid och deras eljes oundvikliga herravälde. Det är skräcken för att genom otrohet mot viljans egen lag tillintetgöra sig själv.

§ 13. Sedelagens betydelse för det personliga livets tillväxt.

Sedelagen giver vårt inre liv det personliga livets självständighet, men den grundlägger också detta livs outtömlighet och därmed dess egenartade utveckling. Över alla vår tillvaros enstaka ögonblick och över de särskilda förhållanden, som uppfylla dem, visar det obetingade kravet vidare. Den, som förstått sedelagen, vill ej kvarhålla ögonblicket. Han vill över huvud ej bliva färdig, utan vill i det närvarande verka för det kommande. Den på ett i tiden uppnåbart mål riktade viljan är på förhand bestämd att bereda rum för en annan. En vilja kan undgå att motsäga sig själv endast då, när hos den medvetandet om ett evigt slutmål utvecklar sig, som städse på nytt bakom varje ändligt mål öppnar en ny utsikt, som alltså över huvud icke nås i tiden, men dock bestämmer riktningen för allt strävande. Detta är det genom sedelagen betecknade slutmålet. Den som vill en gemenskap av självständiga personer, har en vilja, som ej ser något slut för sitt strävande. Han skall alltid få nytt arbete med att ställa sitt eget liv i gemenskapens tjänst och förhjälpa andra till att bli fria och självständiga. Å andra sidan vinner han genom den sig oavlåtligt vidgande och fördjupande gemenskapen städse ny bekräftelse på medvetandet om sin frihet. Det liv, som rör sig mellan dessa båda poler, den fullkomliga självständigheten och den fullkomliga gemenskapen, är i sig själv outtömligt. Så öppnar sedelagen för oss en utsikt in i en oändlig framtid, tillträdet till ett liv, som icke dör.

Men därmed grundlägger sedelagen även det personliga livets egenartade tillväxt. Är den sedliga fordran i varje ögonblick uttrycket för vad vi inse vara obetingat nödvändigt, så kräver den alltid av oss, att vi skola förneka oss själva. Ty ett handlingssätt, som under vissa givna förhållanden inses vara obetingat nödvändigt, tänka vi ej som resultatet utan som övervinnandet av dessa förhållanden.

Om vi i ett visst moment vilja göra oss vår sedliga uppgift klar, så taga vi vår ståndpunkt, icke i det tillfälliga läget med dess behov, utan i det obetingat nödvändiga, som står evigt fast. Därifrån kasta vi blicken på de förhållanden, vari vi för närvarande befinna oss, och föresätta oss att så gestalta dem, att de bliva brukbara för det slutmål, som vi insett vara den allena berättigade makten över hela vår tillvaro. Men nu hävdar varje människa sitt liv därigenom, att hon anpassar sitt handlingssätt efter det givna läget och på så sätt tillgodogör sig sin omgivning för egen räkning (jmf. § 3). Vad vi alltså i detta syfte göra, har aldrig framsprungit ur vårt innersta d. v. s. ur den av oss själva fattade idéen om det enda nödvändiga. Vi göra tvärtom det, som av förhållandena påtvingas oss. Vi foga oss därvid i det förefintliga för att komma lyckligt undan. Detta handlingssätt måste uppenbarligen modifieras och bringas i en särskild form, om människan, obekymrad om sitt eget väl och ve, skall kunna göra omständigheterna till medel för det, som hon erkänt som obetingat nödvändigt. Om därför uppfyllandet av sedelagen alltid är att uppfatta som ett verk av lydnad, icke av fri drift, så kan den sedliga personligheten icke utveckla sig ur den naturliga individen. Vår rörelse mot det sedliga målet kunna vi i intet ögonblick uppleva som ett blott kontinuerligt fortskridande, det ter sig alltid på samma gång för oss som ett brytande med vår förtid. Vad vi utföra utan kamp, endast på våra drifters tillskyndelse, kan mycket väl såsom förvärv från föregående strider framtvinga andras aktning. För oss själva däremot är det säkerligen ej det goda, som i detta moment krävdes av oss. *Sedligt gott är för oss alltid endast det, vari vi övervinna hittillsvarande skrankor för vårt personliga liv.* Ty varje ögonblick bjuder oss det obetingades fordran, att vi skola vara annorlunda än vi i känsla och drift redan äro. I det, som vi redan förnimma som angenämt, och i det, varpå vår åtrå ovillkorligen riktar sig, äro vi förbundna med de närvarande förhållandena såsom en beståndsdel därav. Sede-

lagen däremot visar oss alltid in i en framtid, om vilken vi ännu ej veta, vad den skall bringa oss. Det sedliga handlingssättet är alltså från det naturliga livets ståndpunkt icke att betrakta som självhävdelse eller självutveckling, utan som självförnekelse.

Men är sedligheten nödvändigtvis en sådan strid, ett brytande med det handligssätt, som är naturligt för människan såsom en i tiden stående individ, så är den ett handlande, som är mäktigt av en oändlig stegring. Om vi på en punkt tjäna det eviga, så klamra vi oss samtidigt på tusen sätt fast vid de jordiska medlen för vår tillvaro. Blott det aldrig fulländade övervinnandet av det naturliga livet, som äger rum inom denna spänning, är sedlighet. Däremot måste visserligen alla protestera, som åberopa sig på Goethe, såsom om han aldrig skrivit Faust, och som i själva verket leva på romantikernas visdom, att individens fria utlevande av sig själv är sedlighet. Men även teologer, som naturligtvis icke alldeles kunna förkasta självförnekelsens idé, finna det vara ett hårt tal, att hela livet skulle bära kampens, tjänandets, självförnekelsens prägel. Från denna sida invänder man emot oss (*Rolffs* Theol. Rundsch. 1901, H. 12), att vad som på ett tidigare stadium var ett tungt arbete, till sist för de i striden övade krafterna blir lätt, och upphör ej att vara sedligt, om människan slår sig till ro med det, som på detta sätt blivit henne naturligt, och icke på en annan punkt upptager självförnekelsens kamp. Ävenså brukar man framställa frågan, om ej den naturliga kärleken, vari människan följer sin fria böjelse, också hör till sedligheten. Huru vi veta att värdera denna människornas förening genom naturdriften, skall senare visas. Men närmast svara vi på hänvisningen till dessa böjelser med frågan: vad synnerligt gören I därmed? För den kristne är den naturliga kärlekens makt icke den fullkomlighet, vari hon skall vara Fadern i himlen lik, icke sedlighet. Den som förstår det sedliga kravet, böjer sig under oket. Den lindring, vilken sådana invändningar söka, kan sedelagen ej erbjuda. Den skänkes i den religiösa upplevelsen. Men dit ger intet annat tillträde än det sedliga sinnelag, som för sanningens skull går genom självförnekelsens trånga port.

Den däremot, som gör den sedliga lydnadens offer, skall ej mer säga, att han därigenom blir fattigare. Ty han blir då medveten om, att han andligen vuxit. Han erfar alltså,

att den sedliga fordran, som för människan på det naturliga livets ståndpunkt betyder självförnekelse, dock för samma människa är vägen till ett högre liv. Det är också lätt att förstå, hur just detta städse förnyade sedliga offer av vanor, som blivit oss kära, gör oss i inre mening självständigare och mer levande. Om ett levande väsen vill kvarstanna i ett i tiden uppkommet tillstånd, så dukar hon under på grund av denna självhävdelse. Det levande kan ej stå stilla. Det går antingen mot ett högre livsplan eller mot sin upplösning. Om vi alltså till förmån för det, som vi erkänna som evigt berättigat, skola försaka våra egna önskningar, så är en sådan självförnekelse utan tvivel vägen till sant liv. Ty vi föras därigenom för en högre saks skull utöver det, som vi hittills varit. På så sätt vinner människan först i självförnekelsens ögonblick den fulla inre självständigheten. Ty den som för det måls skull, som han anser vara evigt berättigat, förmår avvisa det, som för tillfället är honom angenämt, vinner därmed först det fulla herraväldet över sig själv och det fulla oberoendet av sin omgivning. Den sedliga självförnekelsen står sålunda i överensstämmelse med det, som vi från början medgivit, att sedlighet måste vara ett framåtskridande upp till ett fullkomligare liv. Självförnekelsen blir för den människa, som övervunnit sig själv, en form av självhävdelse. Hon uppfattar den som det växande livets medvetna genombrott.

Det torde nu också vara tydligt, att denna uppfattning av sedelagen gör rättvisa åt det kravet, att människans sedlighet är att betrakta som en fortskridande utveckling, vari något nytt vinnes. Om en mänsklig individ verkligen kommer därhän, att han till andras tjänst ålägger sig självförnekelsen såsom det nödvändiga, så kommer han ej blott för egen räkning över sitt hittillsvarande livsplan. Han bildar också först då en ny drivkraft inom mänsklighetens liv. Ty genom att de individuella krafterna så användas, uppstår på varje punkt en ny gestaltning av mänsklig gemenskap, vars egenartade rikedom genom intet annat kan ersättas. Det sker då verkligen något nytt i historien. Vad däremot den i sitt inre ofrie och hållningslöse åstadkommer genom sin naturliga begåvning, är, hur mäktigt det än må se ut, dock i grunden blott en återupprepning av något för länge sedan förhandenvarande. En människas egendomliga krafter tjäna då den alltid lika självbevarelsedriften hos det,

som måste förgås. Först då skapas något nytt och riktas på ett underbart sätt världen, när människan offrar sig för det, som hon själv insett äga evig giltighet.

§ 14. Idéen om viljans frihet såsom given i och med det sedliga sinnelaget.

Uppenbarligen kan människan blott då förneka sig själv, om hon kan äga en vilja, som ej helt enkelt är uttrycket för det tillstånd, vari hon faktiskt befinner sig. Ty ett viljande, som är resultatet av människans förhandenvarande tillstånd, går ut på hävdandet av det naturliga livet. I ett sådant viljande kommer människan ej över sitt hittillsvarande livsplan, utan förblir, vad hon varit. På frågan, huru människan skall kunna höja sig till ett viljande, som ej är en naturlig produkt av hennes tillstånd, har nu det sedliga tänkandet det kända svaret till hands, att människan har en fri vilja. Men därmed påstår man just någonting fullkomligt ofattbart.

Redan i det sätt, varpå vi såsom medvetet levande väsen föreställa oss vår egen verklighet, visar det sig, att vi tillskriva oss en självständighet, som vi eljes ingenstädes påträffa. Att ting äro verkliga, konstatera vi genom att fastställa de relationer, vari de stå till andra ting. För att däremot uppfatta vår egen verklighet, behöva vi ej gå utöver det, som vi uppleva i vårt medvetandes egna rörelser. Vi skilja alltså från tingens påvisbara verklighet självmedvetandets upplevbara verklighet, som visserligen i sig själv är outgrundlig, men icke förlorar sig i sina relationer till andra, såsom den förra.

Men samma människa, som så vill göra en åtskillnad mellan sig och tingen, nödgas dock tillstå för sig själv, att hon måste dö. En tillvaro, vars slut låter sig förutses, är en del av en mer omfattande rörelse. Då är således vår självständighet värdelös. I vårt liv vilja vi vara något annat än ting, men i döden, som vi måste underkasta oss, behandlas vi som ting. *Ett liv måste gå under, som själv vägrar att låta sig upplösa i relationer.* Att känna och på inre väg övervinna denna motsägelse, betecknar de båda viktigaste stadierna i människans personliga liv. Vi kunna visserligen ständigt på nytt gå upp i livet för ögonblicket,

och kunna till sist alldeles avstå ifrån försöket att bringa någon mening i vårt liv som en helhet. En dylik resignation är möjlig för enstaka människor. Men den mänskliga naturens livsenergi skall dock värja sig mot en sådan stympning av medvetandet. Mänskligheten skall därför ej vara i stånd till, vad som är möjligt för den enskilde, nämligen att undertrycka frågan efter en mening i det mänskliga livet i dess helhet. Men lika litet kunna människorna i längden för sig själva undanskymma dödens verklighet genom att spinna in sig i den illusionen, att jordelivet skall fortsättas på andra sidan döden. Den allt större klarhet, vartill medvetandet under historiens lopp långsamt kämpar sig fram, medgiver ej detta. Den som lärt känna det av världen närda livets art och innehåll, blir levnadsmätt och hyser ej längre någon önskan att börja detsamma på nytt. Men på samma gång stegras sorgen över döden hos alla människor, som verkligen komma ut ur drömtillståndet. Den som blivit så pass vaken, att han ej längre kan glömma det till personlighet kallade livets anspråk, förnimmer också, att han i döden har att utstå någonting värre än tillvarons utslocknande. Genom döden göras, redan innan han måste dö, de tankar ovissa för honom, utan vilka han ej kan leva. Den självständighet, i vars namn han ställer sig i motsats till tingen, den oavhängighet, i kraft av vilken han ur allt, som tillströmmar honom av lidande och glädje, av hjälpande och hämmande erfarenheter, dock omsider vill gestalta sitt mänskliga liv, alla personlighetstankar tyckas inför dödens faktum bliva illusioner. Men medvetandet därom gör dock vårt liv rikare. Den människa, som oroas genom denna dödens meningslöshet och upptager kampen med denna gåta, står på ett högre livsplan än en annan, som intet förspörjer av sådan oro, emedan hon över huvud icke bekymrar sig om, huruvida det finnes någon mening i hennes liv.

En än högre ståndpunkt skulle det vara, om det lyckades oss att övervinna denna oro. Vi måste då kunna förknippa anspråket på självständigt liv med dödens faktum. Det måste vara oss möjligt att förbinda möjligheten att leva med nödvändigheten att dö. För denna uppgift, som den till besinning vaknande människan ser uppstiga för sig, känna vi ingen absolut lösning, som skulle kunna fritaga oss själva och kommande släkten från kampen. Men vi känna en väg till lösning. Att stå utanför kampen för vårt

liv är oss ej beskärt. Ty vårt liv självt är och förblir kamp. Men vi kunna städse på nytt vinna mod att betrakta vägen till lösningen som öppen och att beträda den. Vi kunna åtminstone inför döden vinna ett sådant medvetande om vårt liv, att i jämförelse därmed vår jordiska tillvaros utslocknande synes oss ringa. Om genom förtroendet till andras godhet de sedliga idéerna bli mäktiga hos oss själva, så märka vi snart, att därmed också idéen om vår frihet blir verksam i oss. Vad denna idé för oss innebär, kunna vi ej för andra bevisa vara sant, men vi skulle dock själva kunna erfara den vara sann. Men är denna idé sann, så gör den det möjligt för oss att skydda vårt anspråk på självständigt liv från misstanken att vara en illusion.

Frihetens idé, som vi i det sedliga handlandet betyga, betyder nu *för det första*, att den sedliga viljebestämningens innehåll i sig själv är oföränderligt, *för det andra* att den vilja, som blir medveten om den sedliga uppgiften, i sin ställning till denna icke låter sig bestämmas genom något, som skulle kunna skiljas från den själv eller från det viljande medvetandet. Denna inre oföränderlighet hos den sedliga viljan kunna vi ej skatta högt nog. Tryggheten i det medvetandet, att det slutmål, som vi vilja tjäna, är den evigt giltiga, outtömliga uppgiften, ger oss ett gott samvete och den det inre livets helgjutenhet, vari vi som personer skilja oss från tingen. Den, som alltså koncentrerar sitt liv på att vilja slutmålet, blir fri från tvånget att infoga sig i och underordna sig under de ändliga tingen, vilkas innehåll låter sig räknemässigt fastställa. Idéen om ett oavhängigt och outtömligt liv har för honom ett positivt innehåll. Detta med den sedliga viljan givna medvetande om ett oavhängigt och outtömligt liv är frihet.

Men om vi nu kalla denna den sedliga viljans självständighet frihet och den människa, som lever därefter, en personlighet, så måste vi emellertid dock tillstå för oss, att denna frihet och denna personlighet aldrig någonsin kan betraktas som ett avslutat förvärv. Ju mäktigare den sedliga tanken blir i oss, att vi skola leva helt för gemenskapen med alla människor, desto tydligare blir oss omätligheten av de uppgifter, som därmed ställas på oss. Dessa uppgifter äro steg mot målet; men de steg, som måste tagas på denna väg, bliva flera, ju längre vi komma. Ju friare vi bliva, desto djupare känna vi, hur vi ännu äro bundna. Vi förstå

sålunda väl, vad ett av naturen oberoende liv skulle vara, men vi äga det icke. Denna frihet är för oss ett uttryck för ett städse ouppfyllt sedligt krav eller sedligt ideal. Det oaktat bli vi ej endast förödmjukade genom den insikten, att detta fordras av oss. Ty i det vi förstå det berättigade i denna fordran, se vi det underbara faktum, att vi, ehuru vi måste dö i naturen, dock utan inre motsägelse kunna tänka oss som från naturen skilda väsen, emedan vi då hava vår egen strävan inriktad på att vinna ett annat liv än det naturen kan giva oss.

Men i det sedliga umgänget förstår man med frihet icke blott det personliga livet i dess fullkomlighet eller en outtömlig uppgift, utan också en förmåga att avgöra sig för eller emot vägen till detta ideal. Vi hava alltid denna föreställning, då vi ställa på en människa det sedliga kravet, då vi tacka henne eller vredgas på henne eller då vi skänka henne vårt förtroende. Vårt sedliga umgänge med människor är alltid beledsagat av den föreställningen, att de såväl som vi i den sistnämnda meningen äro fria och i den förstnämnda böra vara fria. Den sedliga viljan själv måste upphöra, om denna föreställning skulle förkastas. Men dess verkliga betydelse och dess sanning fördunklas genom den därtill sig anslutande striden mellan determinism och indeterminism. Det är till en början nödvändigt att klargöra för sig denna motsats.

Indeterminismen påstår, att det är ett av erfarenheten bekräftat faktum, att människan i det ögonblick beslutet fattas är i stånd att följa vilken som helst av varandra motsatta viljeriktningar. Av detta faktum skulle vi då kunna draga den slutsatsen, att det, som människan beslutar sig för, har sitt ursprung ensamt i viljan. Men detta faktum kunna vi, det tror man sig våga påstå, förvissa oss om genom följande iakttagelser. *Först och främst* skall det frihetsmedvetande, som åtföljer beslutet, vittna därom, att beslutet även skulle kunnat vara ett annat. Men detta skulle dock kunna finna sin nöjaktiga förklaring däri, att beslutet var det noggranna uttrycket för den beskaffenhet, som människan för tillfället ägde. Vi skulle ha kunnat handla annorlunda, om nämligen samtidigt vår sinnesförfattning och vårt läge varit ett annat. *För det andra* skall människan, då det gäller likgiltiga ting, kunna i handling bevisa, att hon äger frihet att välja mellan varandra motsatta alter-

nativ. Hon kan räcka upp den högra eller vänstra handen, men även underlåta att göra någotdera. Men det i detta frihetsprov liggande självbedrägeriet är också lätt att upptäcka. Det kan vara omärkliga orsaker, som giva utslag till förmån för ett visst handlingssätt. Men om den ur det tillfälliga läget framsprungna böjelsen märkes, och ändå det motsatta väljes, så skulle detta förklaras av det tryck, som övas av föreställningen, att man måste bevisa sin frihet.

Men determinismen nöjer sig ej med denna vederläggning av de indeterministiska argumenten. Den framlägger bevis för, att det i den verklighet, som vi kunna bevisa för andra, ej kan givas en sådan frihet att besluta sig för olika alternativ, och den söker bevisa, att vi i det sedliga umgänget alltid förutsätta, att beslutet är beroende av människans karaktär och av omständigheterna.

1. När vi hålla en av oss iakttagen förändring hos ett ting för verklig, förutsätta vi alltid, att de omständigheter låta sig påvisa, som nödvändiggjorde denna företeelse. Varje rörelses verklighet är betingad av dess orsak. Så länge vi tala om den verklighet, varom vi med sinnenas och förståndets kunskapsmedel kunna komma till samförstånd med andra människor, ligger för oss kunskapsobjektets verklighet i dess lagbundna sammanhang med sin omgivning. Så länge vårt tänkande fungerar normalt, undertryckes ej heller det förfaringssätt, medelst vilket medvetandet gestaltar den erfarenhet, vari vi finna oss tillrätta med alla människor såsom i en för oss gemensam värld eller natur. Om en människas medvetande ej är våldfört genom sjukdom eller genom den hemliga önskan, att verkligheten skulle vara annorlunda än den är, så skall det alltid söka få en föreställning om ett i denna värld påvisbart ting verificerad därigenom, att det konstaterar de lagenliga sammanhang, vari tinget måste stå, om det är verkligt. Många äro visserligen böjda för att anse de själsliga företeelser, som sammanfattas i ett viljebeslut, som ett undantag från denna regel. Men de följa dock denna böjelse blott då, när de just hava anledning att intressera sig för frihetens idé. Är deras omdöme ej på detta sätt fördunklat, så fråga de utan betänkande efter de omständigheter, såsom vilkas resultat viljebeslutet kan uppfattas. I den för oss alla uppvisbara verkligheten kan intet framträda, som står i strid med det sätt, som är det enda, varpå vi över huvud kunna lära känna verkliga ting. Genom

denna sats avklippes för var och en möjligheten att i denna värld, i vilken han lever samman med alla människor, möta ett fritt handlande väsen. »Fria handlingar skulle icke kunna bli föremål för erfarenhet, även om sådana handlingar faktiskt ägde rum.»

2. Om vi med en människas handling förstå en andlig akt, vari hon själv är närvarande, så låter det sig lätt påvisas, att i antagandet av valfrihet och ett orsakslöst handlande ligger gömt ett brott mot identitetslagen. Vi kunna dock ej förbise, att en människas handlande också är ett hennes tillvarelsesätt, nämligen hennes mera utvecklade. Bringar således människan i sin handling sitt nuvarande tillvarelsesätt till uttryck, så skulle föreställningen, att hon skulle kunna handla annorlunda, uttrycka den meningen, att hon är annorlunda än hon faktiskt är.

3. Men även det praktiska intresse, varpå dess motståndare åberopa sig, tager determinismen för sig i anspråk. Till dess klara argument mot viljefriheten vägra många att lyssna, därför att det praktiska livets oavvisbara behov kräva, att vi tillräkna människan det, som framstår som hennes gärning, och att vi göra henne ansvarig därför. Tillräknandet betyder emellertid, att vi vilja anse människan själv som upphovsman till sina handlingar. Determinismens motståndare framhålla mot densamma, att den i handlingen ser en företeelse, som frambringas genom skeendets allmänna sammanhang på den plats, som den handlande intager. Handlingen framspringer då ej ur det handlande subjektet. Den är då noga taget blott en tilldragelse, som äger rum inom detta subjekt, emedan världen är så danad som den är. Varje människa är således då med sin existens såväl som med sitt handlande det nödvändiga uttryck, som världens verklighet tager sig på en bestämd plats. Men är ej människan den verkande utan den värld, som tar sig uttryck i henne, så har det tillräknande, varifrån det mänskliga samhället ej kan avstå, förlorat sitt berättigande. På samma sätt förhåller det sig med ansvaret. Det är oupplösligt förbundet med den föreställningen, att människan skulle kunnat handla annorlunda än hon har handlat. Är denna föreställning orimlig, så är det också orimligt att ställa en människa till räkenskap för vad hon gjort. Men då samhället skulle lossna i sina fogar, om tillräknande och ansvar

försvunne ur samlivet, så har determinismen föga utsikt att vinna allmän tillslutning.

Om den emellertid också aldrig skulle uppnå detta, så är den dock i stånd att bevisa för sina motståndare, att den av dem påstådda friheten först riktigt skulle borttaga tillräknande och ansvar. Tillräknandet grundar sig på den uppfattningen, att i handlingen framträder det, som människan är. Tillräknandet förutsätter en moralisk överensstämmelse mellan det, som tillräknas, och den, vilken man tillräknar något. Med denna tillräknandets verkliga innebörd kommer endast den deterministiska uppfattningen till rätta, i det den förstår handlingen som den verkan, som viljan i ett visst ögonblick måste frambringa, emedan dess karaktär ej kunde giva sig något annat uttryck. Däremot måste uppenbarligen antagandet, att människan är fri, upphäva sammanhanget mellan handlingen och den handlande viljans beskaffenhet. Handlingen har en viss sedlig art; viljan däremot, om den verkligen skall vara fri, icke. Ty om den kan göra såväl det goda som det onda, så är den sedligt indifferent. Men det är meningslöst att tillräkna ett sedligt indifferent väsen sedligt bestämda handlingar. Likaså skulle vi utan tvivel ej göra en människa ansvarig för en handling, som vi på allvar ansåge vara tillfällig. Vi kunna blott därför avfordra räkenskap av en människa, emedan vi i handlingen mena oss finna henne själv. Men denna uppfattning förutsätter, att handlingen är en verkan av hennes karaktär, som ej kunde utfalla annorlunda än som i och med dess orsak var givet. Ett gott träd bär goda frukter, ett dåligt dåliga. Det sedliga omdömet går städse från en människas handling tillbaka till hennes väsen. Den talar alltså själv för determinismen.

4. Om vi vilja uträtta någonting med människorna, så faller den föreställningen, att vi hos dem ha att göra med en oberäknelig fri vilja, genast till marken, ty vi kunna blott då räkna med dem, då i deras beslut ett inre liv av bestämd beskaffenhet griper in i tingens sammanhang, och om det är möjligt att genom en planmässig påverkan leda detta inre liv och dess beslut. Det vore oss ej möjligt att i vår verksamhet taga någon hänsyn till en människa såsom en tillförlitlig kraft, om ögonblicket vore varje människas herre och regellöst kastade henne mellan det godas och ondas ytterligheter. Allt förnuftigt samliv människorna

emellan skulle upphöra, om de skulle möta varandra med förutsättningen om en oberäknelig viljefrihet. Men med samma visshet som med viljans lagbundenhet räkna vi också med dess lagmässiga bestämbarhet. Utan dessa idéer skulle det ej falla oss in att vilja uppfostra en människa. Om vi med varje handlings utförande tänka oss möjligheten av ett motsatt handlingssätt förbunden, så nödgas vi uppge utsikten till en tillväxt i sedlig bildning hos den enskilde och hoppet om en människosläktets uppfostran.

Dessa determinismens argument bevisa i själva verket, att vi i vår erfarenhet ej påträffa någon fri vilja, och att de motsägelser, som häfta vid tanken på en fri vilja, ej kunna röjas ur vägen. Det resultat, till vilket vi enligt denna deterministiska tolkning av frihetsidéen komma, tyckes sålunda bliva, att den ej blott enligt erfarenheten icke passar in på människan, utan att den rent av är meningslös. Till detta resultat kommer man utan tvivel, om man gör frihetsidéens berättigande beroende av dess påvisbarhet i erfarenheten. På denna gemensamma förutsättnings mark blir indeterminismen vederlagd av determinismen. Den riktiga uppfattningen av viljefriheten träffas däremot icke av denna vederläggning. Ty den betyder något annat än ett i erfarenheten påvisbart ting. Frihetsbegreppet har där intet berättigande, varest fråga är om, vad vi kunna veta om en människa. Men den träder oss tydligt till mötes i vår uppfattning om vad en människa bör vara för oss och vi för henne. Detta är fakta, inför vilka vi måste böja oss.

Schleiermacher har gett etiken det rådet att lämna frågan om viljefriheten helt och hållet å sido. Han är av den åsikten, att det sedliga sinnelaget ej har något intresse av viljans frihet. Om vi anta eller förkasta densamma, ändrar ingenting i våra handlingar. Visserligen kunna vi ej underlåta att bedöma våra handlingar efter ett ideal. Men insikten i deras kausalsammanhang är härvid lika litet till hinders, då det gäller dem, som då det gäller livlösa ting, som vi kalla vackra eller fula. För att alltså kunna döma sedligt och handla därefter, behöver man ej antaga viljans frihet. Däremot är att invända, att det är något annat att blott och bart konstatera, hur ett ting förhåller sig till idealet, än att uppfordra människan att böja sig för det sedliga idealets krav. Erkänna vi, att vi stå under detta

ideals krav, så medgiva vi också, att vi hålla för riktiga de med detta krav förknippade föreställningarna om oss själva. Hör till dessa föreställningar även den, att vi äro fria i vårt viljande, så hava vi ej längre att fråga, huruvida den har något intresse för det sedliga sinnelaget, ty den är då själv en beståndsdel av detta sinnelag. Vår undersökning har helt enkelt att inrikta sig på, huruvida detta är förhållandet.

H. Cohen erkänner nu, att vi i vårt sedliga viljeliv icke kunna undvara frihetsidéen. Det vore osedligt att icke längre tillräkna människan hennes handlingar och ej göra henne ansvarig därför. Ty sedlighet är just att tillämpa personlighetsidéen på människan. Men personlighet innebär att vara sitt eget ändamål eller att vara fri. Därav följer dock ingalunda, att man på något sätt skulle behöva avskilja den i tiden levande människan från naturens kausalsammanhang. Ty personligheten är överhuvud icke ett med denna natursammanhangets värld och dess delar jämförbart väsen. Den är en idé, under vars ledning i världen stående väsen böra höja sin tillvaro till ett högre plan. Därmed att medvetandet giver sig denna riktpunkt, bringar det enhet och ordning i sin föreställning av det mänskliga väsendet, av människans hela tillvaro, alltså till sist av verkligheten över huvud. Personlighet är det enda, som vi kunna tänka oss som självändamål, vilket allt annat är underordnat som medel. Genom personlighetsidéen erhåller alltså vår föreställning om det verkliga den enhet, som vi genom kausalitetskategorien ej kunna vinna. Om vi sålunda i trots av all kunskap om omständigheternas tvång icke upphöra att tillräkna oss våra handlingar, så innebär detta, att vår sedliga kunskap tvingar oss att uppfatta vårt livs alla moment såsom ordnade efter personlighetens idé. Allt, vad så än människan må vara och göra, skall tjäna till att kvarhålla henne vid hennes bestämmelse till personlighet. Den som detta menar, kan ej frisäga människan från vad hon gjort, utan måste fordra av henne, att hon gör upp räkningen därmed såsom med sina egna handlingar. Man kan om människan endast säga, att hon bör handla som ett fritt väsen, som ett väsen, som är sitt eget ändamål; man kan däremot ej säga, att hon är fri eller sitt eget ändamål.

Det är klart, att man med denna åsikt om friheten undviker konflikten med kausalsammanhanget. Striden mellan determinism och indeterminism är bilagd, om de båda motståndarna kommit fram till denna uppfattning av frihetsidéen. Vi kunna fasthålla den insikten, att vårt liv är en del av naturen, och dock så betrakta varje moment i detta liv, att det först genom sitt förhållande till människans bestämmelse att bliva en personlighet erhåller den betydelse vi vilja tillerkänna detsamma. Men frågan är, om därmed den föreställning om människan är vunnen, vari faktiskt den sedliga viljan rör sig. Det är med en sådan föreställning etiken har att göra. Icke det får vara den viktigaste frågan, huru vi skola finna oss till rätta med den insikten, att allt, som sker, alltså även den inre rörelse, som vi kalla vilja, har sin orsak. Medgivet, att friheten ej kan tänkas ha någon annan innebörd än den av *Cohen* förfäktade, så snart man utgår från naturkunskapens grundprincip, ja, så måste just denna utgångspunkt och den därmed givna horisonten för etikens del förkastas. Vår uppgift är formulerad i och med den sedliga vilja, som hos oss fordras. Vi ha närmast helt enkelt att konstatera, huruvida denna vilja innesluter vissa idéer om mänskligt liv och vilka dessa äro.

Det sedliga viljandet innebär ej blott, att vi förstå, vad sedelagens krav i allmänhet betyder; vi tillämpa även kravet på oss själva. Därför sällar sig till föreställningen om det, som vi genom sedelagen skola bliva, den föreställningen, att vi, sådana vi nu äro, kunna uppfylla lagen och behandla personlig gemenskap som det av oss obetingat fordrade. Den lag således, som obetingat förpliktar oss, ingjuter hos oss den fasta övertygelsen, att vår framtid ligger i vår egen hand. Ty den tanken, att vi under alla omständigheter böra uppfylla en bestämd fordran, låter sig ej tillämpa på ett väsen, som ej kan komma ifrån att i sina handlingar blott se en produkt av omständigheterna. Den människa, på vilken sedelagens krav ställes, behandlas därmed som ett väsen, varom allt det icke skall gälla, som karakteriserar ting, vilka vi i naturen kunna uppvisa såsom verkliga. Människan får icke låta nedsätta sig till blott medel för något annat, hon skall alltid tillika såsom personlighet betrakta sig som alltings slutmål, alltså som stående utanför naturen. Man skulle kunna säga, att därmed

dock endast personlighetsidéen framställes som det över allt annat viktiga, men icke den mänskliga individen. Denna överlämnas åt det öde, som utstakas för honom genom orsakerna till hans uppkomst och genom hans tillvaros betingelser. Men detta skulle dock endast innebära, att man visserligen vill erkänna sedelagen, men ej dess anspråk på människan. Men den sedliga viljan består ej blott i hänförelse för lagen eller för personlighetsidéen i allmänhet. Den fordrar handling i villig lydnad för lagen eller m. a. o. sedelagens tillämpning på människan själv. Vi skulle förneka denna lydnad, om vi vägrade att betrakta den mänskliga individen, för så vitt han uppfattas med hänsyn till sin bestämmelse till personligt liv i personlig gemenskap, såsom ett väsen, som själv bestämmer, vad han skall bliva. Vi upphöra över huvud att betrakta det sedliga budet som sanning, om vi genom insikten om människan som ett naturväsen låta beröva oss den övertygelsen, att vår karaktär och den handling, vari den ger sig uttryck, har sin grund i vår egen vilja. Om vi verkligen erkänna det berättigade i det bud, som kräver lydnad av oss under alla omständigheter, så ligger däri den övertygelsen, att vi i vårt viljande icke äro produkter av vissa omständigheter.

Men även från ett annat beroende frigöras vi genom den sedliga frihetsidéen. Så länge det sedliga kravet binder oss, fälla vi ovillkorligen om oss själva det omdömet, att även konsekvenserna av vår egen förtid icke kunna hindra oss att börja något nytt och i sanning tjäna det goda. Då vi klargöra för oss det för varje tillfälle för oss sedligt nödvändiga, hava vi aldrig den föreställningen, att nu helt enkelt det skall inträffa, som måste väntas av oss på grund av vår hittillsvarande sinnesart. Vi se oss därvid fastmer uppfordrade till ett handlingssätt, som överskrider vår hittillsvarande förmåga. Det ligger däri den förutsättningen, att vi själva växla med utvidgandet och fördjupandet av våra uppgifter. Den övertygelsen, att det goda obetingat fordras av oss, inger oss också den vissheten, att det är oss förbjudet att tvivla på, att vi kunna finna kraft att göra det goda. Samma sedliga fordran, varav vi veta oss träffade, skapar också hos oss den övertygelsen, att vi kunna gå den väg, som den anvisar oss. Om vi sålunda måste medgiva, att vi ej hava gjort, vad vi insett vara gott, så kunna vi

finna orsaken härtill endast däri, att vi ej *ville* underkasta oss lagen. Detta omdöme kunna vi lika litet komma ifrån som vi inför det sedliga krav, som ställes på oss, kunna hos oss undertrycka medvetandet, att vi äro i stånd att uppfylla det. På så sätt betraktar den människa, som på allvar på sig tillämpar sedelagen, sin egen vilja som den av intet annat beroende orsaken till sitt handlingssätt. Detta är den frihetens idé, som klart och otvetydigt framlyser ur det sedliga viljandet. Det är ej blott ett frihetens ideal, som därmed ställes fram för oss såsom en oändlig uppgift, utan även den handlande människan, som inser sedelagens rättmätiga anspråk, blir förklarad såsom fri. Man får visserligen ej åberopa sig på tillräknandet och ansvaret, då man vill uppvisa denna frihetsidés berättigande. Ty determinismen bevisar just att ett tillräknande blott är möjligt, då det gäller en handling, vari människans karaktär tager sig uttryck, som alltså kan tänkas såsom nödvändig. Däremot skall ingen, som aktger på sedelagens mening, kunna misstaga sig därom, att en vilja, som ställer denna fordran på sig själv, därvid tänker sig såsom fri.

Ett fullständigt misskännande av den självständighet, som sedelagen tillerkänner oss, ligger också i det sätt, varpå *Herbart* söker göra frihetsidéen rättvisa. Den tanken, att människans viljande ej framgår ur tingens allmänna sammanhang, utan ur hennes gentemot allt annat slutna väsen, kan ju diskuteras såsom ett metafysiskt antagande. Men etiken grundar sig varken på den Herbartska eller någon annan metafysik, utan på viljandets egen lagbundenhet. Och något tillfyllestgörande uttryck för vad den människa, som vill underordna sig denna lagbundenhet, måste tänka om sig själv, är denna tanke icke. Det skulle den blott under den förutsättningen vara, om sedligheten bestode i att följa den drift eller använda den kraft, som människan är medveten om. Men det som har denna innebörd må i andras ögon vara än så förträffligt, för oss själva är det aldrig det fulla förverkligandet av det, vartill vi känna oss sedligt uppfordrade. Det hos oss rotfästa handlingssättet kan vara ett resultat av tidigare sedliga ansträngningar, vare sig våra egna eller våra förfäders. Höjden av vår sedliga utveckling eller vår historiska ställning mätes således efter den nivå, som vår sinnesförfattning intar. Men likväl gör denna besittning oss ej till sedliga personer utan lydnaden för det krav, som för arvtagaren

till otaliga sedliga strider med samma stränghet som för vilden i den mänskliga odlingens begynnelse pekar utöver allt, som han nu är. Att fasthålla det, som vi i något avseende redan äro, är endast då sedligt, när det är ett moment i rörelsen mot ett mål, som vi ännu ej nått. Det gäller för oss att i varje moment vara medvetna om ett krav, som så bestämmer vår hållning i dess helhet, att det driver oss över hittillsvarande handlingsvanor och nödgar oss att växa upp till jämnhöjd med detsamma. *Den sedliga handlingen kräves ej av oss såsom resultat utan såsom övervinnandet av vårt hittillsvarande tillstånd.* Då är alltså innebörden i det till handling fortskridande sedliga sinnelaget icke den, att vi vilja uttrycka, vad vi äro, utan den, att vi sträva efter att bliva, vad vi böra vara. Däri ligger den tanken, att vi, då vi göra det, vartill vi äro sedligt uppfordrade, varken äro bundna av vår omgivning eller av det, som vi blivit medvetna om såsom vårt väsen. Vi skola göra något, som går över vår förmåga, vi måste alltså överskrida vår förmåga.

§ 15. Dualismen i det sedliga tänkandet.

Om vi vilja lyda ett bud, som står i strid mot våra böjelser, och som av oss kräver ej blott att använda utan att överskrida vår förmåga, så gömmer sig häri den övertygelsen, att den verklighet, som vi kunna bevisa för andra, ej för oss är hela verkligheten. Ty vi säga oss då ej blott, att det, som vi i sanning äro, fastän ännu fördolt för oss själva, ligger på andra sidan allt det, som erfarenheten visar oss. Vi se oss också nödgade att såsom verksam i det närvarande tänka oss en kraft, som ej kan tillhöra den för vårt medvetande fattbara och därför bevisbara verkligheten. *Varje försök att föreställa oss en fri vilja såsom något verkligt, leder oss till olösliga motsägelser.* Däri har determinismen rätt. Den fria viljans verklighet är alltså ej möjlig att bevisa![1]

Det oaktat går vår sedliga övertygelse ej in på att släppa den tanken, att i varje ögonblick vill det sedliga krav, som

[1] Den underligaste invändningen mot denna framställning är därför den, som gjorts av en teolog: jag skulle ha försummat att psykologiskt rättfärdiga frihetsidéen.

blivit oss klart såsom sådant, äga obetingad giltighet, att således i detta krav och i vår underkastelse under detsamma ligger den satsen innesluten, att vår vilja är fri. Vi hävda alltså därmed någonting såsom verkligt, som måste skiljas från den påvisbara verkligheten, från tingen, från denna värld. Tänka vi oss, då vi förnimma det sedliga kravet, vår vilja såsom fri, så är naturföreställningen icke det fullständiga uttrycket för verkligheten. I naturen gives det ingen absolut början, intet, som vilar helt på sig själv, intet fritt. Över de påvisbara tingens gränslösa verklighet höjer sig därför för det sedliga tänkandet en annan verklighet, vartill ingen forskningens väg leder, men som var och en erkänner, som vill lyda det sedliga kravet. Det sedliga tänkandet innebär således, att man avstår från att eftersträva eller att förespegla sig en motsägelsefri totalåskådning av det verkliga.

Förlusten av denna illusion synes emellertid många, som på intet sätt vilja inskränka det sedliga tänkandets rätt, så stor, att de försöka kringgå den. Detta sker på två sätt. Antingen knappar man av något på naturbegreppet, eller genomtänker man icke fullständigt det anspråk, som det sedliga kravet ställer på oss själva. Teologerna bruka föredraga det första förfaringssättet. De betänka ej, att det helt enkelt är ett attentat mot det egna föreställande medvetandets livskraft, då de bemöda sig att leta rätt på en plats i naturen, där vi skulle kunna fatta och påvisa en absolut början. Men deras strävan att i naturen gripa frihetens verklighet innebär utan tvivel, att man suspenderar naturbegreppet, utan vilket vi vore dömda att försjunka i ett vanmäktigt drömmeri. Mera utbrett är det andra förfarandet: att söka rädda åt sig föreställningen om en enhetlig verklighet genom en stympning av de sedliga idéerna. Så bete sig i regel deterministerna vid sitt bestridande av frihetstanken. Man har lätt att vederlägga indeterminismen, då denna vill påvisa den fria viljan i den för oss vetbara verkligheten. Därav kan man draga den slutsatsen, att det är oberättigat att kalla den mänskliga viljan fri — kan det nämligen på det villkoret, att man över huvud avvisar det sedliga tänkandets ståndpunkt. Vill man däremot hävda denna ståndpunkt, så känner man också sedelagens fordran, att vi skola betrakta oss själva såsom fria. Säger man det oaktat, att människan ej får betraktas som fri, emedan er-

farenheten visar oss motsatsen, så fordrar man — för att kunna bevara en enhetlig föreställning om det verkliga — att det sedliga tänkandet måste hålla sig inom erfarenhetens gränser. Men det är just det sedliga tänkandets art och styrka, att det för till en uppfattning av oss själva, som ej framgår ur erfarenheten, men för oss öppnar en framtid. Denna dualism kan blott övervinnas genom att förstöra det sedliga tänkande, varur den härstammar.

Detta oaktat är det riktigt, att människan ej helt kan offra föreställningen om en enhetlig verklighet. Men hon måste finna sig i, att det ej är henne givet att genomföra den. Det verkligas enhet är henne ej så åtkomlig, att hon skulle kunna förstå samhörigheten av världskunskapen och det sedliga tänkandet, av naturen och friheten. Vi kunna endast påstå denna verklighets enhet, och detta göra vi, då vi i den sedliga handlingen ställa världskunskapens alla objekt i relation till det slutmål, som vi i det sedliga viljandet tänka. Men nu har den mänskliga tillvarons rikedom just sin grund däri, att vi bära inom oss den oövervunna spänningen mellan natur och frihet. Den spekulation, som söker komma över denna motsats, leder endast i det fall ej till ett instängande av synkretsen, då den uppenbara resultatlösheten i dess bemödanden genomskådas, så att den till sist måste tjäna till att åskådliggöra gåtans ogenomtränglighet. Det gives för mänskligheten blott en väg, varpå hon kan, visserligen ej förstå, men uppleva det verkligas enhet. Det är den sedliga handlingen. I det sedliga handlandet vinner det mänskliga medvetandet en sådan form, att det upplever spänningen inom det verkliga icke längre som en plåga, utan som bebådelsen av en över allt förstånd rik framtid. *Det nyss karakteriserade slaget av spekulation tolkas måhända bäst biologiskt* såsom ett den naturliga bekvämlighetens skyddsvärn mot de sedliga idéernas till handling uppfordrande sanning.

Men hur säkert vi i medvetandet om den verklighet, som genom den sedliga handlingen avslöjar sig för oss såsom vår framtid, mötas med alla, som i riktningen mot det sedliga målet städse på nytt drivas utöver det redan uppnådda, röjer sig däri, att vi sins emellan behandla varandra som fria. Detta skulle för visso ej vara fallet om frihetstanken, som tänkes i det genom den sedliga kunskapen bestämda

viljandet, ej vore detta viljandes egen skapelse, utan kunde förstås som beteckningen för ett faktum, som själv tillhörde erfarenhetens sammanhang såsom något påvisbart verkligt. Denna uppfattning möta vi hos *P. Natorp* (Socialpädagogik 2. Aufl. 1904 s. 47 ff). Han gör uppmärksam därpå, att kunskapen om det sedliga i varje fall också är en medbestämmande faktor vid det verkliga handlandet, ehuru ej under alla omständigheter ensam bestämmande. Den praktiska kunskapen går icke verkningslöst vid sidan av handlandet. Att här nå fram till klarhet är något, som själv kräver en betydande energi, och denna är också under normala förhållanden stark nog att giva riktning åt det verkliga handlandet. Det är därför ett empiriskt sett alldeles ohållbart påstående, att vi icke skulle kunna, vad vi böra (detta skulle alltså innebära: det låter sig empiriskt bevisa, att vi kunna, vad vi böra). Tron på drifternas oövervinnelighet är en kraftförlamande villfarelse. Ar den väl bannlyst (nämligen genom det psykologiska påvisandet av de den samma vederläggande fakta), så är det rent förunderligt, hur lätt den tvångsmakt faller till föga, som man först hade hållit för oövervinnelig. Utom det faktum, att icke blott drifterna, utan även kunskapen om det sedliga utövar inflytande på viljeriktningen, gör *Natorp* även något annat gällande, som han menar lika säkert i ett visst moment kunna påvisas. Viljeavgörelsen är aldrig så bestämd genom en given summa av empiriska faktorer, att den med visshet skulle låta sig uträkna. Att på sådant sätt räkna ut människan är ej möjligt av det skälet, att hennes inre liv ej sammansättes av ett bestämt antal empiriska faktorer, utan ett oändligt perspektiv står henne öppet. Möjligheten att bortom varje ändligt mål städse på nytt sätta sig ett fjärmare tryggar hennes frihet gent emot varje ändlig bestämningsgrund, som skulle vilja tvinga henne. Om vi ej själva ville, skulle ingen yttre makt kunna beröva oss friheten att oavlåtligt gå framåt.

Den sista satsen är ett uttryck för det tänkesätt, som utan tvivel är givet i och med att de sedliga idéerna bliva verksamma hos oss. Men möjligheten härav låter sig dock icke uppvisa genom en hänvisning till det elementära faktum, att viljeavgörelsen lika litet som någon annan företeelse i tiden låter sig av oss absolut bestämma genom en

summa av empiriska faktorer. Därav följer ingenting annat än den gränslösa obestämdheten i den företeelse, som vi ha för oss, när vi ställa oss på den teoretiska kunskapens ståndpunkt. Naturligtvis se vi från denna synpunkt även olika möjligheter till avgörelse framför oss. Men att vi inför en väntad viljeavgörelse se oss försatta i en sådan osäkerhet, betyder dock icke, att det skulle vara frihetens faktum, vi här möta. Det är inte heller möjligt att inse, hur den gränslösa obestämdheten hos de vid företeelsen medverkande faktorerna skulle kunna motivera det påståendet, att vi kunna vad vi böra. Detta påstående tvingar oss visserligen till den frågan, huru den sedliga kunskapen förmår göra sitt inflytande gällande gent emot drifternas välde. Men den besvaras ej så lätt, som *Natorp* förmenar. Han anser det vara tillräckligt att påpeka, att vid varje viljeavgörelse blott kräves, att den skall föra oss ett steg vidare i riktning mot det oändligt fjärran liggande sedliga målet; men detta är, menar han, i varje fall möjligt, enär därvid intet fordras, som går utöver en möjlig erfarenhets betingelser. Men en uppgift av sådan art ligger dock i varje sedlig fordran. Varje nytt steg i riktning mot det sedliga målet tages under strid mot det, som vill kvarhålla och bestämma oss såsom den naturliga följden av vårt hittillsvarande läge, och står alltså i motsägelse till det empiriskt möjliga. Fordrade även det sedliga kravet endast det för ögonblicket empiriskt möjliga av oss, så komme vi därigenom icke vidare i riktning mot det oändligt fjärran liggande målet, utan vi kvarstode på samma punkt, och i vårt handlande skulle intet nytt skapas. Men fordrades ej detta av oss, så funnes ingen skillnad mellan det goda och det nyttiga, mellan det kloka och det sedliga handlandet. Att *Natorp* skulle vilja uppgiva denna skillnad, torde ingen antaga. Men då blir honom intet annat övrigt än att med Kant medgiva, att den sedliga kunskapens inflytande på vår vilja är oförklarligt, och att avstå från en psykologisk förklaring av den frihet, som tänkes i kunskapen om det sedliga kravet. Även om vi insett, att det är omöjligt att psykologiskt konstruera friheten och utan motsägelse tänka tanken om en fritt verkande vilja, behandla vi dock varandra som väsen, i vilkas makt det alltid står att inrikta oss på det eviga målet och som genom denna riktning varje ögonblick böra komma över det, som de hittills gjort och varit.

Så snart den sedliga kunskapen blir verksam hos oss, tillskriva vi oss en fri vilja, som ej har sin grund i den empiriska verklighetens sammanhang, men skapar åt oss en ny framtid. Blott därigenom att denna tanke får makt över oss, således i den sedliga handlingen, förlorar tanken på döden och vår naturliga bundenhet sin makt över oss.

I den sedliga kampen kunna vi ej annat än tillräkna oss själva en verklighet, som är skild från den natur, vari vi förgås. För en människa, som vill det goda, måste till sist en monistisk världsåskådning bliva för trång. Men då det sedliga tänkandet förhindrar oss att betrakta döden, vilken tillintetgör oss såsom samhöriga med naturen, som vår tillintetgörelse, så är därmed ingalunda något bevis lämnat för vår odödlighet. Det ensamt står fast, att samma medvetandets energi, som är riktad på ett sant viljande, även skapar denna övertygelse, att vi äro något från naturen åtskilt. Människan erhåller sålunda intet bevis för, att hon ej kan förgås i naturen, utan hon tillfrågas, om hon med sådant allvar vill fasthålla det sedliga kravets sanning, att hon i det faktum, att hon skiljer sig själv från naturen, vilket verkligen är en beståndsdel av den sedliga lydnaden, kan med vördnad se en hänvisning till en för henne beslöjad hemlighet i hennes tillvaro. Från dödens förlamande tryck kan intet befria oss, om vi vägra lydnad mot det sedliga kravets av oss insedda sanning och ej vilja erkänna, att de verkligen därur framsprungna tankarna måste vara sanna. Det mål, som blir oss klart i det sedliga viljandet, öppnar för oss ett på andra sidan, om med tanken, att detta mål är till för oss själva, blir oss något mer än en lek.

§ 16. Det sedligt onda.

Sedligt god är den vilja, som strävar att höja sig över det hittillsvarande väsendet genom lydnaden mot det av den egna insikten satta obetingade kravet. Denna strävan att höja sig över det hittillsvarande väsendet tillgår så, att i stället för den aggressiva omsorgen om sig själv, träder längtan efter personlig gemenskap, och i stället för naturdriftens välde ett denna behärskande personligt liv. Därmed blir det sedligt goda mera konkret bestämt såsom den vilja, som är riktad på en över alla sig sträckande gemenskap i vil-

jandet och såsom den vilja, som vill hos sig själv och andra finna ett fritt om sitt eget berättigande medvetet personligt liv.

En sådan genom lagen skapad fri vilja gör vars och ens öde beroende av, huruvida han själv vill böja sig under det obetingade kravet och därigenom bliva friare, eller om han vill undandraga sig kravet och kvarstanna i sitt nuvarande tillstånd. Genom det första förverkligas det sedligt goda hos oss, genom det andra det sedligt onda.

Det onda är därför i första rummet viljan att kvarstanna i det gamla väsendet eller trögheten gent emot den sedliga fordran. Det blotta kvarstannandet, självhävdelsen är det naturliga. Ont blir det först, då vi vägra lyda det sedliga bud, som öppnar för oss ett nytt livsplan. Denna tröga lust till det naturliga är det ondas grundform. Det följer av sedelagens grundkaraktär, att den kallar människan till ett annat liv, än det naturen givit henne.

Men en människa, som i sitt viljande fasthåller vid det, som hon hittills varit, föreställer sig nödvändigt sitt handlingssätt som berättigat. Ty hon bildar sig därvid oundvikligen den uppfattningen, att ett väsen, som på ett sådant sätt vill hävda sig själv, passar i verklighetens sammanhang. Därför kan hon ej undgå att, om ej för andra så dock för sig själv, försöka rättfärdiga sitt handlingssätt med hänsyn till något evigt giltigt. Detta är en följd därav, att det viljande medvetandet ej är ett annat än det föreställande. Fastställandet av verkligheten i båda riktningarna, i viljandet så väl som i föreställandet, är därför bundet vid samma regel. Liksom jag endast på det sättet kan föreställa mig ett verkligt ting, att jag tänker mig det såsom i tingens sammanhang förenat med det obetingade eller såsom lagbundet, så kan jag också endast på det sättet vilja mig själv, att jag samtidigt vill det obetingade och därmed tänker mig själv vara i överensstämmelse med detsamma. Den fullständiga frånvaron av ett försök att så rättfärdiga vårt handlingssätt, skulle vara liktydigt med det inre livets upplösning, självmedvetandets utslocknande, alltså fullständig bestialisering. En ondska, som hade slitit varje inre band med det eviga, kunna vi sålunda icke föreställa oss. Den onda viljan är alltid förbunden med ett erkännande av det goda. Den människa, som motsätter sig ett av henne själv insett sedligt krav, måste antingen försöka fördunkla denna

insikt och på så sätt rättfärdiga sitt handlingssätt eller också intala sig, att det undantag, som hon nu tillåter sig, ej upphäver hennes allmänna förbindelse med det evigt giltiga. Bådadera är osannfärdigt. Ty *för det första* förehåller hennes eget tänkande med obönhörlig klarhet det, som bör äga rum. Försöket att undandölja detta för sig är således alltid förbundet med det tysta erkännandet, att det är förgäves. *För det andra* säger sig den människa, som blott en enda gång vill göra ett undantag från det sedligt fordrande, utan tvivel själv, att det som äger en obetingad och evig giltighet, i intet ögonblick kan avstå från sin rätt. Hon måste således även säga sig, att hon bedrager sig själv, då hon vid det ögonblickliga undantaget påstår sig förbliva i sin förbindelse med det sedligt nödvändiga. Därför äro alltid osannfärdighet och falskhet förbundna med trögheten som det ondas grundform. Den människa, som undandrager sig det sedliga kravet, bedrager alltid sig själv.

Det ondas grundform är den med falskhet förbundna trögheten. Men den låter, då den motsätter sig sedelagen, motsatsen till det, som förverkligas genom sedelagen, få makten över oss. Den tröga och osanna människan söker därför så mycket som möjligt isolera sig i sina intressen. Hon motsätter sig gemenskapen, för vilken sedelagen vill vinna henne, och blir därigenom självisk. Men därmed att hon motsätter sig kravet att söka en viljans gemenskap med alla, blir hon i sitt inre ofri. Med avböjandet av en viljans gemenskap, som omfattar alla, avstår hon ifrån att själv vara fri genom att vilja det allmängiltiga. I stället för att göra de naturliga förhållanden, vari hon står, till medel för sitt personliga liv, blir hon en slav under omständigheterna och sina naturdrifter. Ur motståndet mot det sedliga kravet, i tröghet och falskhet uppstå dessa båda arter av det onda såsom motsatsen till det, som sedelagen vill göra av människan. Det ondas verk i mänskligheten är i ena riktningen upplösning av gemenskapen och därmed det historiska livets undergång, i den andra riktningen den enskildes tillbakakastande på det blott djuriska och därmed tillintetgörelsen av alla frön till personligt liv.

Blott från det sedliga tänkandets ståndpunkt inses det onda vara något, som faktiskt är för handen och dock icke borde vara till. En icke sedlig uppfattning av de mänsk-

liga tingen kan ej erkänna det onda; det kan då endast vara tal om skrankor för viljan, som ha sin grund i omständigheterna. Däremot känner det sedliga medvetandet det onda som något oförklarligt. Det kan i det onda ej se annat än det obegripliga faktum, att den fria viljan står i strid med sig själv. Om också allvarliga representanter för den sedliga idealismen, såsom *J. G. Fichte,* hava inlåtit sig på en förklaring av det onda, så har man därvid förgätit, att det ondas begrepp uteslutande skapats av det sedliga tänkandet för att därmed fastslå människans oantastbara värdighet, såsom den där själv är sina handlingars upphov, som måste mätas efter en absolut måttstock och först därigenom blir förstådd med hänsyn till sitt egentliga viljande. Vilja vi över huvud tala om det onda, så mena vi därmed, att människans handlande måste mätas efter sedelagen, och att hennes viljas sanna tendens uppenbarar sig i detta förhållande till lagen. Men nu betyder sedelagen för människan, att hon blir medveten om att hon endast i och med att hon vill det av henne själv erkända allmängiltiga äger en sann eller fri vilja. Men då är det uppenbarligen obegripligt, hur den fria viljan kan motsätta sig sedelagen. Och det har ingen mening att över huvud göra sig den frågan, hur det onda skall förklaras. Att de företeelser, som det sedliga omdömet kallar onda, kunna förstås såsom naturliga resultat av inre och yttre tillstånd, är självklart. Detta måste helt enkelt ske, så snart människan uppfattas som beståndsdel av den påvisbara verkligheten eller naturen. En ensamt av denna synpunkt bestämd straffrätt blir då den högst viktiga anvisningen, huru samhället har att skydda sig mot förbrytelsernas upprepande och hur förbrytarna skola kunna hjälpas till rätta. Men det sedliga omdömet innebär dock, att denna uppfattning ej omspänner det hela, att det tvärtom på andra sidan den påvisbara verkligheten gives en annan, som blott är tänkbar och upplevbar i personlig övertygelse. Endast såsom ett led i denna verklighet skulle människan kunna gälla som det enda upphovet till sina handlingar, så att begreppen god eller ond kunna användas på hennes handlande. Det sedliga tänkandet, som ensamt kan skapa och använda det ondas begrepp, kan alltså ej fråga efter en förklaring av det onda *utan kan däri ej se något annat än en produkt av den redan onda, inom sig själv splittrade viljan.* Därav följer visserligen ej, att de straff,

vi vilja ådöma, någonsin få äga karaktären av vedergällning. Men domen över oss själva får genom den insikten, att vi kunna härleda det onda endast ur den redan onda viljan, en outhärdlig skärpa. Om vi över huvud inlåta oss på sedligt tänkande, kunna vi ej slippa det pinsamma i den tanken, att vi, då vi handla emot det sedliga kravet, stå i motsägelse till oss själva och måste fördöma oss själva. Den förment djupsinniga spekulation, som företager sig att förklara det onda, bortförklarar i själva verket det onda.

§ 17. Skuldkänslan.

Nu kunna vi visserligen ej förbise, att människan, innan hon blir ett sedligt väsen, är ett naturväsen. De drifter, genom vilka vi stå i beroende av naturen, men också söka hävda oss själva, ha hos oss nått full utveckling, då det sedliga tänkandets första rörelser uppstå hos oss. Följden därav är, att de anspråk, som de sedliga idéerna ställa på vår vilja, stöta på motstånd. I detta sakförhållande kunna vi intet ändra. Men därav följer ej, att vi skulle kunna göra saken lättare för oss genom att åberopa oss på detta öde. Ty vi göra oss, då ett sedligt tänkande uppstår hos oss, ansvariga ej blott därför, att vi ej göra vad på oss ankommer för att övervinna detta motstånd, utan även därför att det över huvud på detta sätt reser sig inom oss. Ty i det det sedliga kravet nödgar oss att betrakta oss själva som fria väsen, pålägger det oss också ansvaret för allt det, som bestämmer vår ställning till gott och ont. Så snart vi hos oss märkt något mot det sedliga stridande, säga vi oss också, att vi själva äro ansvariga därför.

Härpå grundar sig det i den *reformatoriska* läran om arvsynden berörda sakförhållandet. I denna så ofta på grund av dess logiska motsägelser förhånade lära betonas det för en allvarlig människa oförnekliga faktum, att vi genom att uppfostras i ett syndigt gemenskapsliv bliva syndiga och att vi dock i denna vår syndiga beskaffenhet erkänna vår egen skuld. Genom det i oss uppväckta sedliga tänkandet, som *gör oss* till självständiga väsen, blir det omöjligt att lugna oss med den iakttagelsen, att vårt motstånd mot det goda har sina naturliga orsaker. Den människa, som låter det sedliga kravet gå sig till hjärtat, kan ej längre urskulda

sig. Ty de på sedelagen grundade idéerna om hennes eget väsen måste för henne vara sanningen. Men enligt dessa idéer är hon en fri person. Då hon alltså står inför det faktum, att hon, sådan hon är, oundvikligt står det goda emot, så tvingas hon i sitt sedliga tänkande att däruti, att hon är sådan, se sin egen onda vilja. Vår naturs oundvikliga motstånd mot det goda blir till det radikala onda i vår vilja, så snart vår tillvaro framstår i den sedliga insiktens ljus.

Samma sedliga sinnesart, som uppfyller oss med medvetandet om vår frihet, väcker hos oss skuldkänslan. Detta åstadkommer det sedliga tänkandet hos en var, som ej blott svärmiskt rör sig i dessa idéer, utan i allvarlig självbesinning uppfattar det, som ligger honom närmast, nämligen hans egen tillvaro, så som dessa idéer fordra. Den människa, som ej söker dölja för sig sedelagens sanning, utan uppriktigt böjer sig för den i alla dess konsekvenser, vinner den insikten, *att hon själv reser sig upp mot det goda, vars berättigande hon inser.*

Men hava vi insett, att vi själva äro onda, så samla sig för oss alla sedliga krav i detta ena, att vi måste i grunden ändra vårt sinne. Därmed ställes på oss en uppgift, vars olösbarhet ligger i öppen dag. Ty den människa, som måste förvärva sig en ny sinnesart, är just den gamla människa, som skall övervinnas. Samma väsen alltså, som uppfordras till den högsta kraftansträngning, uppfattas som det objekt. mot vilket denna kraftansträngning skall rikta sig. Så för oss det sedliga tänkandet med oavvisbar logik in i en situation, full av outhärdliga motsägelser. Det sedliga medvetandets nöd når sin höjd i och med den insikten, att en räddning ur viljans trångmål blott kan komma från viljan själv, som dock är förlamad genom medvetandet, att den måste fördöma sig själv, och i de hinder, som uppresa sig för den, ser följderna av dess egen beskaffenhet.

Om människan i detta läge förblir överlämnad åt sig själv, öppna sig för henne tvenne möjligheter. Hon kan försöka att försvaga de sedliga idéerna så mycket, att de ej längre oroa henne. Den eudämonistiska etiken får sin kraft därav, att den hjälper många vidare i denna riktning. Men dess svaghet ligger däri, att människan dock till sist ej fullständigt kan komma lös från sin bestämmelse att bliva en personlighet. Därför finner det sedliga medvetandets kris sin

i sakläget grundade slutpunkt snarare däri, att människan genom de sedliga idéerna, som hon dock icke kan helt bliva kvitt, blir olycklig. Hon blir så mycket olyckligare, ju allvarligare och uppriktigare hon är. Fasthåller människan vid sitt välbefinnande, så låter hon anlagen till personligt liv förkrympas hos sig själv. Fasthåller hon vid de sedliga idéerna, så slutar hon i en inre osäkerhet, som hon måhända kan dölja för andra, men ej för sig själv.

ANDRA DELEN.

Det kristligt sedliga livet.

FÖRSTA AVDELNINGEN.

Det kristliga livets uppkomst.

FÖRSTA KAPITLET.

Pånyttfödelsen.

§ 18. Sedlighet och religion.

Vad som inom det av Gamla och Nya Testamentet bestämda kulturområdet förstås med religion låter sig ej skiljas från sedlighet. Bådas samhörighet har *Kant* formulerat på det sättet, att moral med nödvändighet leder till religion, och *H. Cohen* har dragit den yttersta konsekvensen ur Kants uppfattning, i det han hävdar, att den ur sedligheten stammande religionen äger sitt väsentliga innehåll endast i den idé, i vars skapande en ren vilja ända in i handlandets alla förgreningar skall taga sig uttryck. Han ryggar ej tillbaka för det uttrycket, att religionens uppgående i sedlighet därför är att betrakta som dess fulländning. För oss är det av vikt, att denna vitt utbredda uppfattning en gång för alla frigöres från den oklarhet, varmed den i upplysningstidens rationalism, hos Kant själv och deras talrika efterföljare i vår tid städse förblivit behäftad. Ty nu är denne allvarlige förkämpe för religionen även i en riktning dess motståndare, som kan

bringa dess krafter till samling på ett annat sätt än mystiken, som låter självbesinningen drunkna i känslonjutning, eller än den moderna monismen, som vill forma religiösa tankar ur den vetenskapliga kunskapen om det verkliga. Mystik och monism torde ej länge behålla sin dragningskraft i nutiden. Däremot vinner den av *Cohen* förfäktade åskådningen anklang därigenom, att den erinrar om att det i all sann religion måste finnas en klar sedlig vilja, och den är lärorik genom den trohet, varmed den med hänsynslös följdriktighet vill förbliva vid sanningen. Men den avslöjar även sin brist därigenom, att dess betraktelsesätt ej förmår göra rättvisa åt mycket i den bibliska religionen. Den förtiger visserligen ej, att i religionen även något annat är förbundet med det sedliga tänkandet, nämligen fantasiens urkraft, som i historien kan verka som banbrytare för den sedliga idéen. Fantasiens betydelse för religionens liv får ej underskattas. Men begreppen sedlig vilja och fantasi täcka ej innehållet i den religion, som träder oss till mötes i den Heliga Skrift, och vilken, såsom varande en religion av annat slag, måste särskiljas från allt, som eljes så benämnes. Det är fullkomligt oriktigt, då man säger, att i religionen sedligheten förbinder sig med myten, och att den i och med skapandet av myten skiljer sig från sedligheten. I naturens besjälande genom myten försvinner just det, vari den verkliga religionen har sin psykologiska rot, den människans självbesinning, som endast kan vinnas i motsatsen mellan hennes inre liv och det utom henne varande i naturen. Myten har i själva verket föga med religionen att skaffa. Den är snarare en primitiv form av vetenskapen. Det är förklarligt, att allvarliga förkämpar för vetenskapen nu i den gestaltning av myten, som de kalla monism, mena sig äga ett övervinnande av religionen. De äga i själva verket däri det uråldriga medlet att befria sig från den oro, som är religionens sedliga nerv. Genom den berusning, som detta slags myt skänker, bli de kvitt självbesinningens allvar.

Men även hos *Kant* och än mera hos *Cohen* förbises, att endast med självbesinningens sedliga gärning människan vänder sig till den religion, som i den Heliga Skrift funnit sitt mäktigaste uttryck. Denna religion framväxer ej helt enkelt ur sedlig hänförelse, den finner överhuvud ej sitt ursprung i något, som redan var levande i människan. Men *sökandet* efter den

börjar, då människan gör ett sådant allvar med den sedliga idéens sanning, att hon dömer sig själv. Ej redan i hänförelsen för den sedliga idéen utan i det därur framsprungna erkännandet av sin egen sedliga nöd riktar människan blicken mot en ny tillvaros religiösa hinsides. Den bibliska religionen kunna vi ej äga utan det bittra erkännandet av det ondas makt inom oss. Ty den är ett säreget slag av befrielsen från synden. Den är därför utsatt för alla de missförstånd, som den med dessa ord betecknade inre tilldragelsen måste vara underkastad, där man vill klargöra den för sig genom blotta begrepp.

Samma idéer, i vilka viljan blir sannfärdig, grundlägga hos människan den skuldkänsla, som förlamar hennes viljekraft och dock samtidigt ställer henne inför uppgiften av en fullständig omdaning. Vårt sedliga tänkande kastar oss in i outhärdliga motsägelser, varav en människa, som ej gör allvar av frihetstanken, intet märker. Men det sedliga tänkandet ser sig också redan från början invecklat i en motsägelse. Viljan, som i den sedliga uppgiftens tjänst bör bliva en fri eller sann vilja, tänkes dock redan som fri av den människa, som påtager sig den sedliga uppgiften, enär hon menar sig äga ett eget liv. Men i och med detta omdöme om sig själv lägger hon på sig en börda, som hon ej kan bära.

Hon finner för den skull ingen ro i den tanken, att den sedliga uppgiften för henne öppnar en väg till sann vilja. Ty om hon redan menar sig ådagalägga inre självständighet, så ser hon, varje gång hon kommer till korta med den sedliga uppgiften, däri sin egen skuld. Men under skuldkänslans tryck sviker henne modet att uppfatta den sedliga uppgiften som sin egen; om åter hennes levnadsmod förblir oförsvagat, börjar hon undanskymma för sig den sedliga uppgiftens klarhet och storhet. Den sedliga kampen slutar alltså med en självfördömelse, som måste göra den omöjlig, emedan den i sin begynnelse bäres av förutsättningen om en sann vilja eller ett eget liv, som gör en människa till en desto strängare domare över hennes handlande, ju uppriktigare hennes vilja är.

Vi kunna förstå, att mänskligheten, som skall skapa en historia och därigenom skilja sig från naturen, ställer framför sig uppgiften att vinna inre självständighet. I och med ställandet av denna uppgift uppstår och utvecklar sig

historien. Men om vi ej blott vilja tänka denna mänsklighetens tanke, utan själva vilja inrikta oss på det därmed betecknade sedliga målet, så se vi oss också ställda inför frågan, huru vi skola kunna rättfärdiga för oss den därmed förknippade föreställningen om ett eget liv. Vår existens är i för oss förborgade makters våld, och ju mer vi arbeta på den sedliga uppgiften, desto tydligare se vi, huru vi äro bundna även i vårt inre. Men då måste det tvivlet uppstå hos oss, huruvida den sedelag, som kräver av oss ett sätt att döma oss själva, som vi ej kunna genomföra, över huvud är tillämplig på oss. Att uppställa för oss denna fråga är vår mest tvingande plikt. Ville vi ej ens bringa det därhän, att vi bliva sannfärdiga i vårt inre, och ej vilja hemfalla åt självbedrägeri, så är det också omöjligt för oss att i vårt handlande lyda sanningen. Vi kunna alltså blott då på oss i sanning tillämpa sedelagen, om vi dock för egen del ännu finna ett annat rättfärdigande för den outrotbara föreställningen, att vi hava ett eget liv. Vi kunna ej undkomma den frågan, huruvida ej denna föreställning har ännu en annan grund än det sedliga tänkandet, genom vilket den visserligen väckes, men också upplöses. Hur skola de inre motsägelser, vari det sedliga tänkandet bringar människan, övervinnas?

Är religionen räddningen ur denna inre nöd, så uppstår vändningen till den, icke ur de allmängiltiga sedliga idéerna, utan ur den inre situationen hos den mänskliga individ, som vill lyssna till dessa idéers krav. Ty i denna vilja förutsätter han redan såsom en förmåga hos sig det, som ålagts honom såsom en uppgift, det sant levandes inre självständighet. Huru kan människan hävda denna föreställning, som genom det sedliga tänkandet städse förvandlas till ett uttryck för det omöjliga, på det sätt hon trots detta faktiskt alltid gör? Detta är den religiösa frågan, vilken blott gäller de enskilda, och varpå svaret därför ej kan hämtas från allmängiltiga idéer, utan kan vinna sitt svar endast från det, som tillhör den enskilde, eller från det individuella. Vad som hos denna individ är vetenskapligt fattbart eller allmängiltigt är antingen natur eller sedlig uppgift, och medvetandet om vår sedliga förpliktelse såväl som medvetandet om vår naturbestämdhet upplöser hos oss idéen om ett eget liv. Men med den påvisbara lagbundenheten hos naturen och det påvisbara målet för ett sant viljande har man ännu ej fullständigt an-

givit den verklighet, vi se framför oss, när vi betrakta den människa, som skall bliva det historiska livets bärare. Dit hör också det, som var och en för sin del upplever. Föreställningen om ett eget liv vore innehållslös, om vi däri ej bragte till medvetande ett livsinnehåll, för vilket vi ej kunna redogöra för någon annan än oss själva. I ett sådant livsinnehåll, som tillhör den enskilda människan ensamt, eller som är hennes individuella erfarenhet, måste man kunna finna rätten till föreställningen om ett eget liv, om den över huvud står att finna.

Men uppenbarligen kunna vi alla komma ännu ett steg längre till detta övervägande. Den, som på allvar gör sig denna fråga, ser också, på vad sätt den ensamt skulle kunna få ett svar. Föreställningen om ett eget liv skulle förvisso ej äga något berättigande hos oss, om vi endast hade att skaffa med ting, mot vilka vi måste värja oss för att hävda oss själva. Komme vi ej utöver denna kamp för tillvaron, så bleve vi med hänsyn till vår tillvaros innehåll beroende av de ting, varmed vi måste kämpa. Men levande är blott ett väsen, som själv åt sig vinner sitt livsinnehåll. Denna insikt uttalar sig i den sedliga viljan. Men för denna blir det egna livet ett aldrig uppnått mål. Hava vi nu det oaktat den föreställningen, att vi redan äga ett eget liv i inre självständighet, så kan blott *en* sak giva oss rätt härtill. Vi måste vara medvetna om att tillhöra en verklighet, mot vilken vi icke längre avspärra oss, utan som vi i fri hängivenhet helt underkasta oss.

Att söka få denna fråga besvarad är varje människas plikt. Ty hon får ej avstå från det egna livets sanning eller från inre redbarhet. *Uppfyllandet av denna plikt är vägen till religion.*

Men huruvida det träffar in på henne, att hennes eget liv vinner sanning i fri och fullständig hängivelse, är en fråga, som var och en själv måste besvara. Ingen annan kan övertyga henne om, att så skett eller måste ske. Hennes egen erfarenhet måste vittna för henne, huruvida hon ser sig ställd inför en makt, gent emot vilken allt motstånd är uteslutet, emedan hon fritt hängiver sig åt den. I medvetandet om denna inre process står människan inför sin Gud. Och endast därigenom, att hon i sanning kan fasthålla detta som sin egen erfarenhets innehåll, får hon en rätt till föreställningen om ett eget liv. Ty hon vet sig nu helt bestämd

genom något som hon samtidigt själv vill äga. I det detta sker med henne, blir hon därmed medveten om grunden till sitt inre liv. *Denna människans inre befrielse är religionen.* Är den nu detta, så skiljer den sig såsom något rent individuellt från de skapelser av tänkandet, som kunna hävdas såsom allmängiltiga. Blott vägen till den är allmängiltig, nämligen förpliktelsen att till oss själva ställa frågan, huruvida det egna livet, som vi faktiskt mena oss äga, blott är en tom illusion, eller om det blir den mänskliga individen möjligt att komma till inre sannfärdighet.

Genom förpliktelsen till denna fråga är förbindelsen given mellan det sedliga viljandet och religionen. Det sedliga tänkandet bringar med nödvändighet människan på vägen till religion. Därigenom skulle lätt den villfarelsen kunna uppstå, att detta tänkande skapar religionen. Då skulle det, som de fromma kalla Guds verklighet, ej vara något annat än sanningen av en idé, i vilken det andliga tänkandet manifesterar sig. I sin viljas sannfärdighet skulle människan skapa sin Gud. Så var det möjligt att döma för det adertonde århundradets oförskräckta rationalism. Nu är detta en anakronism. Då vi tala om religion, tänka vi ej längre, såsom ortodoxiens och rationalismens tidsålder, på ett system av läror eller begrepp, vars tankeinnehåll skulle klargöras. Ty för oss är religion något helt annat. Vi se i religionens historiska företeelse ett underbart kraftfullt, i djupt allvar frimodigt människoliv, som genom minnena av egna erfarenheter lyftes över all nuets oro. Djärvheten att härleda profeternas och Nya Testamentets religion helt enkelt ur den sedliga viljans energi, skulle ej vara möjlig för oss. Den förmåga av historisk åskådning, som utvecklat sig hos oss, måste hindra oss därifrån. Rikedomen i det i historien sig utvecklande livet se vi tydligare än de ortodoxa och rationalisterna, emedan vi lärt oss att skilja denna för oss betydelsefullaste verklighet från det vetenskapligt begripliga. För en rationalist liksom för *Kant* uppstod inför historien den frågan, om den dugde till att bevisa eller till att åskådliggöra idéer; naturligtvis kunde den endast tjäna detta sistnämnda ändamål. Att den är de levandes livselement, och hur den är detta, förblev fördolt för denne ortodoxiens trogne lärjunge. Emedan *Kant* i det väsentliga ej nådde utöver den ortodoxa religionsförkunnelsens synkrets, kunde han aldrig vinna en klar uppfattning av religionens liv. Här

borde däremot *Luther* och *Schleiermacher* kunnat visa oss rätta vägen. Den religion, som träder oss tillmötes i historien och som vi lära känna i vårt eget liv, är aldrig en blott viljans skapelse, utan alltid samtidigt någonting människan givet, en erfarenhet av inre befrielse. Därför kan religionen själv icke fordras av oss, utan endast den frågan, om icke en sådan befrielse är oss möjlig, som ingenting annat skulle vara än en uppspirande religion. Men däri ligger åtminstone kravet, att vi eftersinna, om ej något mött oss i våra egna erfarenheter, som låtit oss förnimma denna befriande kraft. Religionen själv kallar sådana erfarenheter, genom vilkas kraft en människa vinner ett liv i sanning, uppenbarelser. Det är begripligt, att ingen människa kan uppleva uppenbarelser i denna mening, som ej med smärta erfarit, att hennes liv är utan sanning eller overkligt. Endast i längtan att komma ut ur vårt livs osanning och vanmakt ligger för var och en av oss möjligheten att med allvar speja efter en sådan erfarenhet, vari för oss ett liv i sanning skulle kunna uppenbara sig.

Men den människa, som menar sig ha funnit en sådan befrielse till att i sanning hava ett eget liv, kan ej annat än däri se den inre omdaning, som kan giva henne kraft att uthärda de sedliga idéernas tryck. Dessa idéers sanning får ej fördunklas. Men människan kan vinna en annan ställning till den än förut. Sedelagen är och förblir det egna tänkandets skapelse, som ensamt visar vägen till ett sant viljande. Men om den för människan just som frihetens lag blir hennes Guds lag, kan hon måhända bevaras ifrån att nu detta frihetsmedvetande genom tvånget att nödgas döma sig själv förstör tillförsikten, d. v. s. det egna livets sanning och renhet. Utan tvivel kan hon, även då hon ur lagen hör sin Guds stämma, på annat sätt upptaga den sig städse förnyande maningen att skrida framåt i mörkret än en annan, som går förbi frågan om det egna livets sanning, och för vilken därför ordet »den levande Guden» förblir ett tomt ord.

§ 19. Frälsningen genom Jesus Kristus.

Jesus har ej betraktat människorna som en enda massa av ondska utan några inre åtskillnader. Han känner människor, som med brännande smärta tänka på sin sedliga

vanmakt, som hungra och törsta efter rättfärdighet. Sådana människor skiljer han från de räddningslöst förlorade. Dessa äro de, som ej bliva små och fattiga inför lagens storhet, som mena sig bli färdiga, med den sedliga uppgiften och därför kunna berömma sig av sina gärningar. Dessa skenstora, som dölja för sig den verklighet, som uppreser sig mot dem i deras eget inre, ej blott visar han ifrån sig som missdådare, utan bekämpar dem som det ondas verktyg. Men åt de andra, som vilja arbeta sig ut ur självbedrägeriet, erbjuder han sig som räddare, även om de sucka under en aldrig så tung skuldbörda.

Sådana människors förvandling till varelser, fulla av kraft och glädje, är kristendom. Huru den människan förvandlas, som verkligen blir en kristen, uttryckes i Nya Testamentet med de starkaste ord. Vad som vederfares henne, kallas nyfödelse, hon själv en Guds nya skapelse. Härmed utsäges något, som strider mot all annan erfarenhet och därför ej kan konstrueras fram, utan blott upplevas. Äro vi kristna, så måste det stå tydligt för våra ögon, vad det är, som en förnyelse av hela vår tillvaro bragt till stånd. Den som ej ur medvetandet, att en underbar upplevelse förnyat honom, hämtar glädje över att leva, är ingen kristen.

I den västerländska kristenhetens båda stora reformationer gällde det att vinna ett klart medvetande om den förvandling, som är kristendomens väsen. Grundtanken hos Augustinus är, att Gud giver oss kraft att bliva goda människor, om vi verkligen bliva kristna, (jmf. Enchirid 31, *tunc efficimur vere liberi, cum deus nos fingit ut boni homines simus*). Men hos Augustinus förblir det oklart, huru den avgörande vändningen försiggår i människans medvetande. Han har tydligt sett, att människan icke förmår komma till rätta med det sedliga livets problem; att hon visserligen ej blir kvitt den sedliga uppgiften, men ej kan nå fram till sedligt liv. I den pelagianska striden kämpade han för den grundsatsen, att Guds obegripliga nåd räddar oss ur det sedliga fördärvet. Att denna nåd är uppenbarad i Kristus, underförstods såsom självklart.

Det oaktat har Augustinus icke beskrivit, huru i den enskildes inre en ny eld upptändes, då han lär känna Kristus och erfar hans makt. Den föreställningen, att det gives en allmän nådeakt, och att den är knuten vid allt, som stammar från Kristus, var för honom liksom för många kristna

efter honom tillfylles. De hava därigenom åskådliggjort för sig det personliga liv, som verkligen hulpit dem såsom en hemlighetsfull makt. Men i sådana människors hand, som över huvud ej sökte sedlig befrielse, utan endast sitt livs betryggande, har denna obestämda föreställning om frälsningen genom Kristus snart fått ett innehåll, som snarare varit ägnat att skilja från Kristus än föra till honom. Vissa ting skulle innesluta nåden, det absolut obegripliga skulle äga frälsningens krafter. Heliga ting, som stode till kyrkans förfogande, skulle vara kanaler för nåden. Denna föreställning i dess sinnliga fattbarhet ligger så bekvämt nära alla människor, som i livets nöd gärna överlämna sig åt drömmen om trollmedel, som skola kunna hjälpa dem. Däremot måste denna föreställning nedtrycka alla, som ha en aning om, att vi behöva en förnyelse i vårt medvetandes inre liv. De kräva, att man ej blott försäkrar dem, att de äro frälsta, utan att de själva få uppleva det. Därför har överallt i kristenheten, där den varit betungad med föreställningen om den magiska frälsningskraften hos vissa ting, det kravet så mycket lidelsefullare brutit sig fram, att få uppleva den inre förvandlingen. Men så länge denna föreställning fasthålles, att i vissa ting, såsom i kyrkans heliga bruk och läror, gömmer sig en frälsningens kraft, så länge skall också föreställningen om nåden som en obestämd, opersonlig kraft bestå. Men då kommer man också att tänka sig upplevandet av frälsningen endast som något passivt inom en försiggånget, icke som något av en själv förstått. Denna företeelse möter oss också över allt inom den katolska kristendomen, hos oss likaväl som inom den romerska kyrkan. Kristna, som fortfara att vörda det dem oförståeliga som frälsningsmedel, men tillika längta efter en inre förvandling, skola städse hemfalla till den uppfattningen, att de måste genomgå en kris av oerhörd själsskakning, vari det gamla förgås och ett nytt liv födes. De gripa sig så an med att hos sig genomföra en sådan momentan inre revolution och mena sig på sådant sätt göra allvar av den kristna nyfödelsetanken.

Men den pånyttfödelse, som Jesu lärjungar äro medvetna om, är varken ett trollstycke, som människan skall inbilla sig, eller en ovanligt stark själsrörelse, som människan skall uppleva. Den därmed åsyftade andliga besittningen kan finnas hos en kristen, som ej härleder den ur någon sådan känslostorm. Och den är förvisso aldrig en

verkan av ting, ty en inre förvandling kunna vi blott erfara genom det, vartill vi i vårt inre höjas, i och med att vi andligen tillägna oss eller förstå det. Räddningen av det personliga liv, som hos oss kämpar för sin tillvaro, kan ej komma från ting, utan blott från personligt liv.

I det sextonde århundradets reformation fasthålles den västerländska kristendomens grundtanke, att frälsningen är människans sedliga befrielse (jmf. A. C. 3, 227: *ideo iustificamur, ut iusti bene operari et obedire legi Dei incipiamus*). Endast det tillbakavisas med bestämdhet, att en sådan frälsning skulle verkas genom ting. I Augustanas apologi säges, att det kristliga livet måste gå under, om man sätter ett sådant förtroende till den hemlighetsfulla kraften hos ting, och att Kristus då överhuvud ej längre »behövs som frälsare». Lika kraftigt hava reformatorerna betonat, att det för en kristen är nödvändigt att vinna en klar uppfattning av den inre förvandlingens process. Detta har, mena de, alltid förblivit fördolt för de katolska motståndarna; de däremot kunde visa, *quomodo bona opera facere possimus* (jmf. A. C. 20, 36; A. C. 3, 15). Adversarii nusquam dicere possunt, *quomodo detur spiritus sanctus* (A. C. 2, 63). Men reformatorerna menade, att där, varest verkligt kristen tro uppstår, människan också blir medveten om, att hon är på ett underbart sätt förnyad. De påstå sig hava upplevat och kunna göra gripbart, att människan kommer ur sin sedliga nöd, då hon tror på Kristus. Men vad innebär det då att tro på Kristus?

§ 20. Den kristna tron.

Den som vill bliva sedligt fri, måste handla sedligt. Göra vi nu gällande, att vi genom vår tro bliva sedligt förlossade, så framkallar detta lätt det intrycket, som menade vi oss i denna äga en ersättning, vari vi för det sedliga slutmålets skull skola offra de oss närmare liggande och för ögonblicket mera gripbara intressena. Därur åter växer det farligaste motståndet mot kristendomen fram. Den får då det sedliga allvaret emot sig, den vilja alltså, varpå den räknar och som den vill bringa till full styrka och aktivitet. Men den tro, vari Paulus och Luther funnit sin frälsning, var förvisso ej avsedd att göra den sedliga viljan överflödig, därför att man i den menade sig äga ett bättre medel till

salighet. De sökte ej en ersättning för den goda viljan utan denna själv. Vad hos dem evangeliet om frälsningen genom tron betyder, visar tydligast det uttryck för samma tanke, som möter oss i Jesu förkunnelse och dess motivering i Jesu av oss erfarna verklighet.

Men vid hänvisningen till denna reser sig nu en betänklighet, som vi ej få gå ur vägen för, nämligen, om vi över huvud längre ha någon sedlig rätt härtill. Det är oss ju dock ej numera möjligt att betrakta Jesu person som ett oomtvistligt faktum, såsom man gjorde ännu för några årtionden sedan. Det slags visshet om densamma, som man då ännu ansåg möjlig, nämligen den genom vetenskapliga bevis styrkta, äger man i varje fall nu ej längre. Det ligger i öppen dag, att den historiska forskningen ej kan med tvingande beviskraft framlägga en åtminstone i huvuddragen säker bild av Jesu person. Inte ens det kan med dess medel med säkerhet avgöras, huruvida i korsdöden frälsarens segrande vilja uppenbarar sig, eller om det var ett slag av ödet, som träffade en för oss i det väsentliga obekant människa.

Detta ser ut som en förlust av något oumbärligt, men är såsom varje klargörande av det verkliga sakläget en vinst för alla, som vunnit förmånen därav. Den historiska forskningen kan ej ställa oss inför frälsaren Jesus Kristus. Den kan ej förhjälpa oss till att finna den historiska Kristus, om vilken de kristna påstå, att han är deras räddning. Men kanske kunna de kristna, då de själva fastslå, att detta är omöjligt, hjälpa historikerna. De veta, att de på en helt annan väg finna sin Kristus som en källa till aldrig sinande kraft. Han möter dem visserligen i samma tradition, där den historiska forskningen arbetar, men han kan ej givas dem genom det som andra bevisa för dem utan endast i det, som de själva se. Hur mycket alltså den kristne än i övrigt må ha historikerna att tacka för, detta ena kan han ej längre vänta av dem, att de i traditionen skola kunna såsom faktiskt fastställa det, varav hans själ kan leva. Men utsläckandet av denna förväntan innebär en högst nödvändig befrielse ej endast för varje kristen utan även för historikerna. Ty inbillningen, att det här skulle gälla upprätthållandet eller förstörandet av den religiösa trons grund, förlamar människans kraft och berövar forskaren det jämnmod, som han behöver för ett vetenskapligt solitt arbete.

Men framför allt kommer därmed den kristna tron själv

ur en månghundraårig fångenskap ut i det dagsljus, där den hör hemma. Om denna tro, utan att förlora sitt väsen, skall leva av traditionen, så måste den själv veta, på vilket sätt den därur hämtar sin näring. Det förtroende, den hittills hyst till andra, att de skulle förmå för den öppna den heliga källan och gå i borgen därför, var en stor fara. Ty därigenom hotade just det att gå förlorat för den kristne, genom vilket hans religion skiljer sig från varje annan. Hans tro är fotad på en helig tradition, sådan han finner den även på andra ställen, där han gärna vill erkänna verklig religion. Men han skall nu ej uppfatta det mäktigaste innehållet i den heliga tradition, vartill han ser sig hänvisad, såsom en tanke, som den ene kan meddela åt den andre, och ej som ett på ett eller annat sätt garanterat och bevisbart faktum utan endast som något, som han själv i det närvarande upplever. *Jesu liv blir emellertid nu för oss ett av oss själva fattat faktum.* Vi måste nalkas Nya Testamentet med den religiösa frågan. Hava vi börjat att med uppriktig längtan fråga därefter, om det verkliga en gång skall för oss bli en makt, som vi ej längre kunna motstå, utan som vi fritt underkasta oss, så skola vi också på Nya Testamentets kristna märka, att de icke blott i verkligheten äga en sådan makt, utan erinra sig det, varigenom den blev detta för dem. Låta vi därigenom föra oss till Nya Testamentet, så skola vi också kunna erfara, huru ur de till en början från varandra isolerade styckena av denna tradition uppväxer inför oss bilden av ett andligt liv, vari vi finna detta enda, som ger oss lugn och förtröstan.

Den bild av Jesus, som så uppstår för oss och så verkar på oss, är för oss nyckeln till förståendet av den tradition, varigenom den blir oss förmedlad. Vi förstå dess enskilda delar, i samma mån som den där segrande ande möter oss, som talar ur det hela. Visserligen stöta vi också på mycket, som ännu ej blivit oss lika begripligt. Huruvida detta någon gång skall bli annorlunda, avvakta vi med lugn. Det enda, som är oss av nöden, ha vi erhållit. Ty icke det är för oss det viktigaste, att allt i bibeln blir för oss Guds ord, utan att vi själva förnimma det Guds ord, som för oss öppnar porten till livet! Härtill förhjälper oss kraften i det, som för oss blivit denna traditions huvudinnehåll. Måhända kan den historiska forskningen avlägsna allehanda, som hittills varit ägnat att för oss dölja dragen av Jesu andliga

liv. Men vi få ej vänta det och ej fordra det, eljes störa vi det arbete, varigenom det måhända en gång kan skänkas oss.

Däremot är det vår plikt att hävda det, som vi själva mottaga av traditionen som ett svar på frågan efter ett liv i sanning, gent emot varje förment vetenskaplig åsikt, som skulle vilja resa sig däremot. Säga oss en del historiker, att de där varseblivit endast en brokig blandning av sagospillror, vilkas härkomst från skilda väderstreck börjar synas dem sannolik, så kunna vi också taga detta med lugn. Ty om det också förhölle sig så med en stor del av det, som de fått syn på, så skulle dock alltid den möjligheten kvarstå, att de ej alls se det viktigaste i denna tradition. Det vore dock tänkbart, att de livligaste minnena om Jesu person hade sammanvävts med legender och i denna förklädnad börjat sin gång genom historien. Då skulle det visserligen kunna givas blinda, som ej skulle kunna skilja dessa legender, som i verkligheten blivit dem främmande, från det, som även i dessa omhöljen blivit för dem en egen övermäktig erfarenhet. Och likaså kan det givas historiker, som över huvud blott förmå se dessa kläder, men intet förnimma av den ande, som betjänat sig av dem. Deras allvarliga arbete måste vi, om de ha att uppvisa ett sådant, mottaga med tacksamhet. Men om de påstode, att deras upptäckter beröra vår tros liv, så skulle de för oss bliva komiska personer.

Som kristna kunna vi blott förstå Nya Testamentet, om vi, under det vi fördjupa oss däri, få en levande åskådning av Jesu andliga bild, och om vi så inför detta oss skänkta historiska faktum uppleva, att det ställer oss inför den enda verklighet, som vi kunna helt underkasta oss. Om för en människa frågan om denna erfarenhet eller den religiösa frågan icke blir viktigare än allt annat, så skall hon ej heller uppfatta det faktum, som giver ett svar därpå. Har däremot Jesu person i sin kraft att ställa oss inför Guds verklighet, blivit ett av oss själva upplevat faktum, så förbinda vi tacksamt därmed allt det av traditionens innehåll, som passar inom denna ram. Ett historiskt omdöme berättigar oss ej därtill, men väl den genom denna traditions gåvor väckta och därför till densamma hänvisade religionen. Träda vi med denna religiösa förståelse inför Nya Testamentet, så möta vi där i rik åskådlighet det, varav vi allena hava behov, Jesu Kristi frälsande kraft.

På sin tids språk har Jesus kallat den frälsta mänskligheten tillstånd Guds rike. Några spår i evangelierna synas göra den förmodan sannolik, att Jesus väntade att återfinna visserligen ej alla, men många av människans sinnliga fröjder, då denna värld förgåtts och Guds rike fulländats. Om nu historikerna samla dessa spår och med deras hjälp söka. göra Jesu liv i och tillsamman med hans omgivning åskådligare, så böra vi ge vårt tacksamma erkännande häråt. Vi få ej akta något härav obetydligt, så vitt vi ha en aning om, att genom Jesu kraft en väg blivit banad för mänskligheten till dess fulländning. Ty vi kunna ej veta, huru en gång sådana spår av hans jordeliv, som den historiska forskningen gjort det möjligt för oss att se, förmå bringa oss hans egendomliga art och kraft närmare, om de än närmast synas oss helt främmande och värdelösa. Vi äro alltså mycket villiga att på sådant sätt låta undervisa oss.

Men det kunna vi ej medgiva, att det först därigenom skulle kunna bli oss klart, vad Jesus menat med Guds rike. Det behövs ingen historisk lärdom för att förstå, vad *Guds rike* betydde i Jesu mun. Var och en, som över huvud kommer honom nära, märker att hans ord icke äro tomma ord. Det är honom därför ej tänkbart, att Jesus skulle sagt »Guds rike» och därvid blott menat sådana ting som mat och dryck. Då han använder detta ord för att visa människorna vägen till frälsning, så har han också velat säga, att intet annat kan göra dem saliga än Guds fullkomliga herravälde, framför allt inom dem själva. Hur känslig Jesus var för den brist på vördnad mot Gud, som visar sig i missbruk av hans namn, visar han i Mt 5:33—37. Det är då säkerligen otänkbart, att ett sådant missbruk av Guds namn skulle fläcka honom själv ej blott i ett tillfälligt yttrande utan i hans innersta liv. Men så vore fallet, om han ej, då han använde uttrycket »Guds rike», därvid tänkt, att människorna endast då kunna vara saliga, när de erfara, huru Gud härskar. Slutligen har Jesus sammanfattat alla fordringar, som gälla människan, i det enda budet om kärleken till Gud[1]. Många må mena, att han själv varit medveten om skuld inför detta bud, emedan även i hans själ mycket funnit plats, som ej låter sig upplösas i längtan efter Gud. Men ingen, som av hans lära och hans verk

[1] Riktigheten av denna sats upphäves ej därigenom, att Jesus där bredvid ställt ett andra bud (jmf. § 24 och Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4 Aufl. Bd. 1 s. 73).

fått intrycket av en förunderlig viljekraft, skall finna det tänkbart, att Jesus i sin uppfattning av det högsta goda förnekat det sinnelag, som måste följa av hans kunskap om det högsta budet. Men det skulle han hava gjort, om han med det, som skall göra människan salig, hade förstått något annat än den underbara erfarenheten av Guds makt, rättfärdighetens och godhetens allmakt.

Att denna erfarenhet ensamt kan göra människan salig, vilja nu också Paulus och Luther säga med satsen, att den kristne frälsas genom sin tro. Tron är den inre underkastelsen under Gud. I den tager Guds herravälde sin början, varigenom allt, som gör människan osalig, hennes sedliga vanmakt och hennes ångest inför ödet skall övervinnas. Men vi själva äro ej hulpna därmed, att Jesus och Paulus och Luther hyst denna övertygelse. För oss gäller frågan, huruvida vi om oss kunna säga det samma, och alltså även vi genom full underkastelse under Gud kunna bliva fria. Detta är kristendomens fråga. Och Jesus är då vår frälsare, om vi hava honom att tacka för, att vi kunna bejaka denna fråga.

Förhåller det sig så med oss, så måste vi kunna redogöra för, huru tron såsom underkastelse under Gud uppstår hos oss. Därhän kan ingen komma, som ej i sedligt viljande nått fram till den tanken, att allt verkligt tjänar det sedliga slutmålet. Ty han ensam känner det, som verkligen kan tänkas som en makt över allt, den goda viljan. Denna sedliga idealism kan ej såsom en blott illusion avvisa andras religiösa tro, övertygelsen, att de själva stå under Guds beskydd. Men lika litet kunna vi genom de sedliga idéerna och genom att möta uttrycket för andras tro eller den religiösa traditionen själva komma till en sådan tro. Ty den på detta sätt uppkommande tanken, att Gud kan vara verklig, skärper skuldkänslan, emedan nu med domen över oss själva förbinder sig fruktan för Gud. Den skugga, som andras religion kastar i en sedligt kämpande och skuldmedveten människas själ, skall svårligen tjäna till att skänka henne det sedliga modet, ty så länge en människa fasthåller vid de sedliga idéernas sanning, måste intrycket, att tron på Gud, för vilken hon själv ej finner någon grund, är uppriktig hos andra, bliva pinsamt för henne. Så snart däremot en människa kan komma därhän, att hon behandlar anslutningen till andras religion såsom en disciplin-

eller vanesak, är detta ett säkert tecken till, att hos henne de sedliga idéerna, som förplikta henne till självständighet, antingen ännu ej blivit henne klara eller åter fördunklats. *En sådan eftergjord tro är ett tecken till andlig omogenhet eller sedlig förtvining.* Men å andra sidan är också en tro på Gud, som ej vill vara något annat än ett uttryck för sedlig hänförelse, antingen förbunden med ett visst självbedrägeri, så att man ej blir medveten om andra grunder, som den äger, eller är den en kraftlös skapelse av en efter sedlig befrielse längtande människa, ett blott postulat.

Det oaktat hava dessa båda trosformer en oerhörd utbredning i kristendomens historia. Den eftergjorda tron är naturlig över allt där, varest människorna ännu ej kommit till insikt om, att var och en bör vara något för sig och följa sin egen lag. *Men den fasthålles också på konstlad väg, då människorna äro mera betänkta på att vårda det sinnliga livet än att andligen komma framåt.* All pietet bidrar att tillförsäkra oss ett långt liv på jorden, den är sund. Men blir detta det förhärskande intresset, så ligger faran nära, att man undertrycker den verkliga religionens rörelser, för att en till sed vorden tro må förbliva ostörd. För ett visserligen över måttan viktigt medel för livet offras livet självt. Men ju mer detta sker och befordras av de jordiska makterna i stat och kyrka, desto kraftigare gör sig inom ett samfund, där strävandet efter sedlig självständighet ännu ej är förkvävt, den andra trosuppfattningen gällande. Alla, som ej vilja låta sedligheten gå under i seden, äro gent emot en religion, vilken såsom rätt och vana skall på ett konstlat sätt skyddas, böjda för att blott låta en sådan religion gälla, som kan härledas ur det sedliga sinnelagets kraft allena, som således ej skulle vara verklig religion utan dess upplösning i rationalism.

Man skulle kunna betrakta kampen mellan dessa båda krafter, traditionalismen och rationalismen, såsom den oundvikliga formen för religionens historiska rörelse. Ty man har ofta tillfälle att iakttaga, huru, då en av dessa båda våldsamt undertryckes av den andra eller samverkan dem emellan avstannar, religionens liv i samfundet upphör. Traditionalismen avstår då från sannfärdighet och uppger därmed den verkliga religionen likaväl som rationalismen, vilken slutligen drager sig tillbaka till en religionslös sedlighet. En sådan upplösningsprocess ha vi nu för våra

ögon bland de romanska folken. De fromma äga allt mindre religiös livaktighet, men utöva det mekaniska trycket av en oerhörd massa; och de individuellt livaktiga, som just i sin strävan efter sannfärdighet ge tillkänna längtan efter verklig religion, se i religionen fördärvet.

Likväl skulle det ej vara riktigt att betrakta kampen mellan dessa båda riktningar som det historiskt nödvändiga. Vi måste fasthålla det riktiga hos båda. Men de själva äro övervunna, så snart det blir oss klart, vad kristlig tro verkligen är. Om vi ej låta den kristna traditionen påverka oss, bliva vi inga kristna. Om ej vår tro på Gud är ett uttryck för sedligt sinnelag, äro vi inga kristna. Vad traditionalismen och rationalismen fordra, är alltså uppfyllt i en kristens tro, men för visso på ett annat sätt än dessa båda riktningar föreställa sig.

Är den kristna tron Guds herravälde i människan och människans därmed förbundna underkastelse under Gud, så kan den blott uppstå därigenom, att Gud uppenbarar sig för oss. I de kristna kyrkorna är nu den meningen utbredd, att vi äga denna uppenbarelse i den oss genom traditionen förmedlade lärans form, särskilt i den Heliga Skrifts berättelser och läror. Denna mening har den providentiella betydelsen att binda människorna vid en tradition, varförutan kristen tro hos dem ej kan verkas. Men man kan dock lätt inse, att dessa läror och berättelser ingalunda utan vidare för alla människor, som hålla dem för sanna, äro Guds uppenbarelse. Äro vi uppfostrade i den kristna församlingen, så kan mycket i denna tradition för oss bliva en tankevana. Vi undfå därmed ett oskattbart andligt arv. Men det är en sorglig villfarelse, om vi däri se den Guds uppenbarelse, som, skall invärtes omdana oss och göra oss allting nytt. Allt, som uppfostran skänker oss, gagnar oss blott, om det hjälper oss till självständighet. Även invänjandet i fromma människors föreställningar kommer oss blott till godo, om vi själva bliva fromma. Vår tro behöver lärotraditionen för att leva, men själv är den ej ett stycke tradition. Den måste hos var och en av oss uppstå på nytt. Är den verkligen Guds herravälde i vårt hjärta, så har den förvisso uppspirat ur makten hos det, som vi själva blivit övertygade vara Guds uppenbarelse. Men då är kämpandet efter inre klarhet den enda vägen till kristen tro.

Var och en, som vill finna Gud, måste gå in i sig själv.

Allt, som berör oss såsom det uppriktiga uttrycket för andras religiösa tro, får ej bliva oss en uppfordran att säga oss detsamma. En sådan fordran tränger sig visserligen ofta på oss. Det är heller icke svårt att uppfylla den och så erhålla en förnimmelse i andra hand av den andliga situation, som de ord, vi taga i vår mun, ursprungligen voro förknippade med. Vi kunna rent av däri finna en stor njutning, då vår fantasi efterbildar det religiösa själstillstånd, som möter oss i andras ord och handlingar. Men om sådana njutningar ej väcka oss till självbesinning, så förtära de vår själs krafter. Genom andras trosord, alltså korteligen genom hela den religiösa traditionen, bliva vi blott då hulpna, när vi genom dem föranledas till att aktge på, *vad som framstår för oss som Guds uppenbarelse för oss själva i vårt eget liv.*

Att bliva from betyder att vinna den övertygelsen, att Guds övervärldsliga makt bär och leder oss genom denna värld till en oförgänglig fulländning. Men därhän komma vi ej, om ej den religiösa traditionen står vid vår sida, som ger oss impulser, och i vilka våra egna religiösa tankar, då de uppstå, kunna finna ett stöd. Men lika litet är tro på den övervärldslige Guden möjlig hos en människa, som saknar den inre samlingen i den sedliga viljan. Ty för det första skapar först tanken på det, som obetingat förpliktar oss, möjligheten att föreställa oss en övervärldslig makt. Det enda, som vi ej kunde tänka oss såsom tillhörande naturen, är den goda viljan. Om vi ej genom vår sedliga insikt såge oss tvungna att upptaga kampen mot naturen inom oss själva, bleve den övervärldslige Gudens namn, som traditionen lämnat oss i arv, för oss endast ett tomt ljud. Vi skulle då använda ordet, men därvid tänka oss våra jordiska önskningar såsom det, som bestämmer Guds vilja. Vår verkliga mening skulle då vara, att de vore det sant mäktiga eller Gud. En sådan önskereligion är illusion och förtjänar den djupa ringaktning, varmed den behandlas av sådana män som *Hume* och *Feuerbach. Dessa ateisters tänkesätt står i ett viktigt hänseende den kristna tron närmare än all önskereligion.* De hava åtminstone det allvaret att ej för sig beslöja den verklighet, som ligger inom deras synkrets. Men den kristna tron kan i varje fall blott slå rot hos en människa, som låter bringa sig därhän, att hon ej vill göra sig några illusioner beträffande sitt eget läge. I den hänsynslösa åtrån efter sanning, i det fasta beslutet att uppfatta sin egen tillvaro så klart som

möjligt, ligger redan ett närmande till Gud. Utan ett framträngande till ett sannfärdigt viljande i riktning mot det sedliga slutmålet är kristlig tro alltså ej möjlig redan därför, att vi först då verkligen kunna tänka oss Guds övervärldslighet, när vi genom budet att förneka oss själva hava vunnit föreställningen om ett från världen oavhängigt liv. I den kristna tron erfara vi alltid på nytt, att det, som Gud vill vara för oss, ligger på andra sidan självförnekelsens mörker.

Men därmed hava vi ännu ej fullständigt fattat den sedliga viljans betydelse för den kristna tron. Den kristna tron kan för det andra ej vara utan den inre samling, som kunskapen om det goda ger, av det skälet, att den är villig underkastelse under Gud. Ty just denna inre rörelse är blott den människa mäktig, som är medveten om att själv känna det evigt giltiga. En människa, som ej hunnit därhän, är i sitt inre hård och otillgänglig. Full, obetingad lydnad är blott möjlig för den, som i självständig insikt fattat det, gent emot vilket intet annat är honom tänkbart än fullständig underkastelse. Följaktligen kan en människa endast i den mån äga kristen tro, som hon genom insikten om det evigt giltiga vinner den inre självständighet, som nödgar henne döma sig själv.

Ännu en tredje synpunkt måste framhållas, från vilken det sedliga sinnelaget framträder såsom en beståndsdel av den kristna tron, eller snarare av all sann religion. Till den komma vi, om vi till sist fråga oss, vad det är, som jämte traditionens inflytande och jämte det sedliga sinnelaget, kräves för att den kristna tron, som ju vill vara underkastelse under Gud själv, skall kunna komma till stånd. Det medvetandet, att Gud härskar inom oss, kunna vi blott äga, om våra egna, erfarenheter betyga för oss hans verkande på oss. Ur vårt aktgivande på den verklighet, vari vi stå, måste vi då ha vunnit det intrycket, att den goda vilja, som är svag hos oss själva, råder allsmäktigt över oss och drager oss uppåt. Men det är klart, att människan blott då kan vinna en sådan uppfattning, om hon hunnit så långt i självbesinning, att hennes tillvaro blivit för henne ett enhetligt helt. Men detta mål låter sig blott på ett sätt verkligen vinnas. Vi måste vara i stånd att sammanfatta allt, som vi räkna till vår verklighet, under ett ändamål, som vi själva inse äga evig giltighet, alltså under det sedliga slutmålet. Utan den

självbesinning över vårt liv såsom ett helt, vartill den sedliga viljan nödgar oss, uppleva vi ej heller någonting, som skulle kunna betyga sig för oss som Guds uppenbarelse för oss. En än så väldig själsrörelse, som ej på samma gång innebär en klarare religiös kunskap, kan i längden ej rättfärdiga anspråket, att däri för oss kungör sig den makt, som råder över allt. Den allt behärskande makten kunna vi blott se i det, varunder vi själva vilja och kunna underordna alla våra livsmoment. *En religion, som ej är sedlig, är ej blott vedervärdig, den är även meningslös.*

Men de erfarenheter, som verka på oss som Guds uppenbarelser, om vi över huvud bliva religiöst levande, äro desamma, som också bringa oss till sedlig självbesinning. En sedlighet, som vore blott självhävdelse, kan den enskilda människan själv på egen hand skapa åt sig, i det hon överväger, vad som är till hennes egen fördel. Däremot kan en sedlighet, vilken som självförnekelse höjer människan över det hon varit, blott uppstå hos den enskilde, då andra uppfylla honom med vördnad och förtroende. Blott i upplevelsen av ett sådant förtroende kan den egoistiska reflexion genombrytas, som framgår ur självbevarelsens naturdrift. De tankar, vari denna upplevelse rör sig, göra oss självständiga. De innesluta insikten om den enda väg, varpå människan ensam kan vinna ett sannfärdigt enhetligt viljande. Men under det denna insikt ensam för sig ej har makt att praktiskt bestämma den på hävdandet av sitt nuvarande liv riktade människan, så finner människan sig höjd över denna livsriktning, då det går så med henne, att hon måste böja sig för andra i vördnad och fatta förtroende för dem. Ty här: i det förtroende, som andras kraft avvunnit henne, upplever hon, att de sedliga idéerna verkligen praktiskt bestämma henne. Men den andliga rörelse, vari vi därvid genom andra bringas, är också en utveckling av vår egen fria insikt. Ty det inse vi dock, att människan blott då har en sann vilja, när hon lyder de tankar, av vilka förtroendeförhållandet är fyllt. Alltså veta vi oss i förtroendets ögonblick beroende och självständiga på samma gång. Vi äro i vårt inre höjda över oss själva eller befriade — och inse det vara vår viljas mål att göra oss fria.

Däri ensamt ligger för oss religionens och sedlighetens ursprung. Båda bliva människan möjliga därigenom att förtroendets upplevelse gives henne. De kunna sedan bliva

verkliga därigenom, att vi besinna oss på innehållet i denna process. Utan medvetandets förmåga att klargöra sig själv och därmed uppfatta det verkliga, skulle vi från förtroendets upplevelse varken komma till religion eller sedlighet. Samla vi oss i den sedliga idéen, så att vi bliva medvetna om riktningen mot det klart insedda slutmålet, så hava vi ett sannfärdigt eller ett sedligt viljande. Bliva vi klart medvetna om det faktum, att den sedliga godhetens kraft gripit oss och höjt oss över vårt livs hittillsvarande skrankor, så kunna vi härtill anknyta religionens begynnelse. Ty en religiös tro, som kan skilja sig själv från illusionen, har endast då uppstått hos oss, om vi veta oss i hela vår tillvaro beroende av en det godas makt, som öppnar för oss en framtid i den sedliga uppgiften.

Övertygelsen om ett sådant beroende åberopar sig på Guds uppenbarelse. Därmed är också sagt, att den ej är meddelbar och dess uppkomst för oss själva en hemlighet. Varken våra ansträngningar eller tillströmmandet av religiösa föreställningar från traditionen göra oss fromma, utan de sig hopande erfarenheterna av en oss befriande godhet. Men dessa erfarenheter höra blott oss själva till. Om vi också kunde åskådliggöra dem för andra, så vore det ändå alldeles värdelöst. Ty de skola ej efterbilda vårt liv, utan finna sitt eget. Härtill: till att komma till sig själva kunna vi visserligen vara dem behjälpliga, i det vi genom att visa dem godhet och trofasthet vinna deras förtroende, bevisa vår tros frimodighet genom vår livsglädje och, icke påträngande, men oförbehållsamt uttala våra trostankar. Genom allt detta bliva de hänvisade till en verklighet, som ännu är dem förborgad. Om de då ej förneka den sedliga insikt, vari de blivit medvetna om sin självständighet, så skola de ej låta göra sig till slavar under vårt trosvittnesbörd och ej bedraga sig själva. Men väl skola de höra den frågan och låta den gå sig till hjärtat, om icke också de i sitt livs skickelser förspörja makten av en god vilja, som drager dem uppåt. Vi tro, att varje människa, som uppriktigt söker besvara denna fråga, slutligen skall stå inför verkligheten av ett väsen, som hon av fri vilja helt underkastar sig. Då allena äger hon en religion, som ej blott är en återspegling av hennes önskningar, hennes ångest och hennes feghet, utan erfarenheten av Guds uppenbarelse för henne själv.

Men det gives ömtåliga ansatser till denna religion, där

den ännu är förborgad för sig själv. En människa kan vara mycket starkt gripen av den goda viljans frälsande makt, utan att hon vågar använda Guds namn. Och å andra sidan kan Guds uppenbarelse i henne själv vederkvicka en människa, som ej kallar denna upplevelse, utan det, som andra säga henne, för uppenbarelse. Men alla, i vilka religionen tagit sin början, äro dock ense därom, att slutligen i allt verkligt intet annat kan härska än den i den goda viljan enade rättfärdigheten och godheten. Denna övertygelse skulle de ej kunna hava utan sin sedliga kunskap, utan erfarenheterna av den sedliga godhetens dem befriande makt och utan den inre samlingen i dessa båda. Men livskraften i den slutligen vunna religiösa övertygelsen är dock till sist det djupt förborgade: att för dem allt detta på ett blott upplevbart och obeskrivbart sätt blivit till en upppenbarelse av makten i allt verkligt.

Naturligtvis invecklas denna tro från sin första början i en kamp med mycket, som synes vederlägga den. Energien i vår sedliga insikt förlamas hos oss genom den skuldkänsla, som den själv väcker. Vår tro på sedlig godhet skakas, då vårt förtroende svikes. Men därmed är det viktigaste i vårt liv fördunklat, det enda varur vi kunna förnimma den oss övertygande uppenbarelsen av Gud. För den människa, som ej längre kan se det, som är det viktigaste i hela hennes verklighet, blir det omöjligt att finna Gud, när hon gör sig det verkliga klart. För en sådan människa är ej längre sanningens och vördnadens religion tillgänglig, utan endast önskningarnas och fantasiens. Om nu vi kristna kalla Jesus själv Guds uppenbarelse, så vilja vi därmed säga, att han möjliggör för oss en sanningens religion eller bevarar den från att gå under hos oss. Om vår självbesinning kan föra oss till den vissheten, att till vår egen verklighet Jesu persons verklighet hör med, så kan just då Guds befriande uppenbarelse bliva till och förbliva, när vår egen sedliga vanmakt, människornas otillförlitlighet omkring oss och det orättas makt berövat oss tron, att i det verkliga en den goda viljans makt nalkas oss.

Denna Jesu persons frälsande kraft kunna vi visserligen endast då erfara, när vi ej göra oss några illusioner om honom, alltså när vi i första hand ej tro på honom, utan helt enkelt vilja se honom. Hjälpa kan oss endast det oförnekligt verkliga. Till det ensamt måste vi hålla oss,

till den Jesus, som genom sig själv övertygar oss om sin verklighet, utan att vi först genom vårt beslut förläna honom verklighetskaraktär. Utan tvivel finns mycket i traditionen om Jesus, som många av oss blott genom sitt eget beslut skulle kunna göra till något faktiskt, emedan det, om de vilja tala uppriktigt, icke berör dem som verklighet utan som legend. Omfattningen av det, som i dessa bibliska berättelser förekommer dem tvivelaktigt, torde vara olika hos olika människor. Det gives naturligtvis ännu alltjämt många, som kunna upptaga som sanning allt, som där berättas. De äro därvid ej medvetna om någon svårighet och hava ej sällan en fin förståelse för den Jesu härlighet, som uppenbarar sig även i sådana drag i berättelsen, som synes andra legendartade. Att traditionens innehåll berör oss på så olika sätt, har sin grund i förhållanden, som äro naturliga och oundvikliga. En fara för kristendomen uppstår först då därur, om man föreskriver de enskilda, som vilja tillhöra den kristna församlingen, att de genom sitt eget beslut skola göra till faktiskt allt eller åtminstone en viss del av dessa berättelser. I denna fara befinna sig nu de evangeliska kyrkorna till följd av en underlig förblindelse hos kyrkostyrelsen, d. v. s. de flesta av de i ämbetet stående prästerna, och till följd av en mycket förklarlig beräkning hos dem, som övervägande värdesätta kristendomen såsom medel för politiska syften. Ingenting gör det så svårt för människorna att komma till Gud som den nytta av religionen, som låter sig beräkna.

För politikern kan den oro, som kampen för personlig övertygelse medför, vara mycket besvärande. Han är därför lätt böjd för att gynna en religion, vilken binder som sed och tvingar som disciplin. Den sant kristna tron däremot skall visserligen ej vara oklar sinnesrörelse, men den är en under allvarlig självprövning vunnen personlig övertygelse. Var och en som vill äga en sådan, måste tillkämpa sig den. Men vägen dit känner man förvisso ej, om man föreskriver människorna, att de genom sitt beslut skola göra till faktiskt innehållet i berättelser, som ej beröra dem som fakta. Därmed sporrar man ej människorna till den sedliga kampen för personlig övertygelse, utan man förleder dem till den osedliga handlingen att inom sig undertrycka en sådan kamp. Evangelium blir då en lag, som ej kan göra levande. Tron blir ett beslut att förklara för sant, vad man

ej inser vara sant, kristendomen blir trots alla de traditionens gudsgåvor, som den för med sig, förlamad genom denna synd.

Bredvid det rationalistiska misskännandet av den sanningen, att endast ett oss givet faktum kan göra Gud viss för oss och frälsa oss, är den andra skadan i vår tids kristendom den djupa brist på sannfärdighet, som kristendomens officiella representanter visa i det sätt, varpå de fordra tro av andra. Människor, som i sitt privatliv fly all osanning, draga sig, i tanke att därmed tjäna kristendomens sak, ej för att förelägga andra den bibliska traditionen med det kravet, att de skola tro allt detta, och förknippa på så sätt en osedlig uppmaning med förkunnelsen av evangeliet (jmf. Z. f. Th. u. K. 1908).[1] I motsats till den rationalistiska villfarelsen talas här mycket om frälsningsfakta. Men många, som äro outtröttliga i att så göra, tyckas ha förlorat känslan för att ett faktum, alltså även ett frälsningsfaktum, kan blott det vara för en människa, som verkligen tvingar sig på henne såsom något verkligt, något som hon således icke först behöver »tro», utan helt enkelt ser som verkligt. *Med uttrycket »frälsningsfakta» vill man med rätta säga, att frälsning endast därigenom kan skänkas åt en människa, att hon upplever fakta, som stå i strid mot allt, som hittills varit hennes livsinnehåll.* Men då kan hon ej som frälsande betrakta en tro, i vilken vi genom vårt beslut söka göra till faktum innehållet i vissa läror och berättelser. Ty i en sådan tro verkar icke kraften av ett faktum, som överväldigar oss och kastar oss ur vår hittillsvarande bana, utan en kraft, som vi själva utveckla, och som tar sig uttryck i vårt beslut att tillägga innehållet i traditionens läror och berättelser betydelsen av ett faktum. Därigenom bliva vi alltså ej omdanade, utan framhärda i det, som vi redan voro. Skall den kristna tron betyda vår sedliga frälsning, så måste den te sig för oss som en erfarenhet, som låter oss uppleva ett övermäktigt faktum. Däremot kan det ej bli tal om en sådan betydelse av tron, om den skall bestå i ansträngningen hos den människa, som är i behov av frälsning. För den katolska kyrkan betyder visserligen den kristna tron en sådan ansträngning, varigenom vi skola bekänna oss till meningar, som vi ej av oss själva skulle komma till. Men

[1] Jag har här efterkommit L. Ihmels' uppmaning att motivera en så svår anklagelse mot den kyrkliga praxis. Något svar härpå har jag ej erhållit.

den förkastar därför också med rätta den tanken, att tron frälsar oss. Vilja vi däremot fasthålla vid denna urkristna tanke, som reformatorerna återvunnit åt oss, så måste vi kunna uppfatta tron såsom en upplevelse, vilken ett av oss själva erfarit faktum låter oss vederfaras.

Mot denna uppfattning brukar man nu visserligen framhålla, att reformatorerna med Paulus ej funno sin frälsning i en tro med vilket innehåll som helst, utan i tron på evangelium om Jesus Kristus. Man måste alltså i varje fall för att kunna äga den kristna tron förut erkänna detta evangeliums innehåll. Men vi få ej genom denna mycket förhastade slutsats låta den enkla insikten fördunklas hos oss, att försanthållandet av traditioner, vilkas innehåll vi ej själva inse vara sanning, icke kan vara den tro, som frälsar oss. En sådan tro kan ej övervinna någon sedlig nöd, enär den antingen är ett tecken till sedlig omogenhet eller ett brott mot det sedliga kravet. Från osannfärdigheten i en sådan katolsk, men även bland de evangeliska folken sorgfälligt vårdad tro frigör oss just den Guds uppenbarelse, som utgår till oss själva. Har Gud kommit oss så nära, att vi uppriktigt söka honom, så bekymra vi oss över huvud ej om s. k. fakta, varom man säger oss, att de fordra tro av oss, utan vi söka komma till klarhet över, huruvida vi känna verkliga fakta, som skapa tro hos oss.

Men vilja vi som evangeliska kristna värja oss mot faran, att religionens sedliga nerv blir förgiftad hos oss, på samma sätt som fallet är inom den romerska kyrkan, så få vi framför allt ej bliva efter denna i sådant som verkligen är kristligt hos henne. I denna kyrkas hela inrättning har med oerhörd styrka den insikten tagit sig uttryck, att människorna, innan de kunna uppfatta Jesus som ett frälsande faktum, måste stå under inflytande av andra fakta, som ligger dem närmare och äro dem mer gripbara. Men denna insikt blir det oaktat där till hinder för det kristna livet, emedan man glömmer, att endast den till sedlig självständighet uppvaknande människan ser de fakta stå där mitt i hennes eget liv, genom vilka hon kan bliva en kristen eller erfara frälsningen genom Jesus Kristus. Obestridligt kristligt är dock inom den romerska kyrkan, att den enskilde med sitt religiösa liv vet sig beroende av det religiösa samfund, vari han befinner sig. En kristen, som ingenting vet därom och ej gör bruk därav för egen del, är en planta utan rot.

De övergångar till den romerska kyrkan, som ofta synas oss så obegripliga, hava i regel sin grund däri, att vi ej nog beakta det djupa behov hos den efter Gud längtande själen att finna trosvittnen att sluta sig till. Den religiösa trons självständighet är vårt mål. Men till detta mål komma vi ej, om vi avskudda oss beroendet av andras trosvittnesbörd, utan om vi behjärta det och med glädje leva däri. Det gäller för oss att just i detta hänseende ej åstadkomma mindre än den romerska kyrkan utan mer. Det är ännu ej nog, om vi ej ringakta detta, att kyrkliga seder och inrättningar omgiva oss med sitt eggande och skyddande inflytande. Om en kristen måste undvara detta, så betyder det visserligen för honom en förlust i vederkvickelse och kraft, som skulle kunnat hjälpa honom över mycken inre svaghet och osäkerhet. Men kristen blir ingen människa genom dessa ting. Ty en tro, som är mer än stämning, som skall avgiva vittnesbörd därom, att den är en upplevad erfarenhet av Guds uppenbarelse, kan ej uppstå ur det opersonligas inflytande. Vi skilja oss med rätta från de romerska kristna, om vi visserligen liksom de erkänna vårt inre livs djupa beroende av det religiösa samfundet, men nu klargöra för oss det viktigaste däri, vilket de ej förstå att värdera. Men det viktigaste däri är det, som kan för oss själva bliva Guds uppenbarelse.

Att kyrkliga seder, bruk och inrättningar ej kunna åstadkomma detta för oss, insåg den äldre protestantism, som först uppväxte ur reformationens rot. Inga ting kunna förena oss med Gud, som är den allsmäktiga goda viljan, utan hans budskap till oss, som vi själva uppfatta som ett sådant, hans ord. Även detta är ännu klar religiös insikt. Men sedan börjar även inom den äldre protestantismen samma bortvändande från den levande Guden, som inom den romerska kristendomen. Jag vet väl, att man med vissa inskränkningar kan dogmatiskt rättfärdiga bruket att kalla den bibliska traditionen Guds ord. Men i sitt kyrkliga bruk har denna formel dock haft till följd, att de människor, som längtade efter Gud, bundits vid något opersonligt. Otaliga evangeliska kristna stoltsera över, att de äro fria från det kyrkliga förmynderskapet, emedan de endast hålla sig till Guds ord i den Heliga Skrift. Men de ha därvid ingen aning om, att de i huvudsak göra på samma sätt som katolikerna. Ty den Heliga Skrift i sin helhet verkar förvisso ej på dem

så, att de däri förnimma den till dem själva talande Guden. Om de alltså kalla den Heliga Skrift Guds ord utan någon erfarenhet av, att för dem närmast något helt annat blev Guds ord, så säga de efter något, som för andra varit sanning. De följa alltså i sin föreställning om det, åt vilket de vilja inrymma den största makten över sitt liv, likafullt seden som katoliken gör det. För båda försvåras på samma sätt insikten därom, att de kunna bliva religiöst levande endast då, när de genom seden låta sig väckas till självbesinning och lära sig att anse det, som de på detta sätt själva vinna, som viktigare än allt, som de höra av andra. Inom den romerska kyrkan hämmas denna övergång från sed till egen religion, emedan hon för människorna bort från de sedliga idéer, varigenom allena de kunna komma till självbesinning. Blott genom den egna insikten om det goda eller det sedliga slutmålet kommer människan till ett sannfärdigt viljande. Men om hon ej vill bliva sannfärdig i sin vilja, så blir det också omöjligt för henne att komma till självbesinning över sin tillvaros innehåll, vilket hon skall sammanfatta och göra verksamt i sitt viljande. Såvitt det alltså lyckas den katolska kyrkan att från sina anhängare avlyfta den sedliga självständighetens börda, tillsluter den för dem även den verkliga religionen, som ej är en dröm utan ett uppvaknande.

I den evangeliska kyrkan kan det vara annorlunda. Ty här har fortfarande ordet samvete den klang, som uppkallar den enskilde till kamp mot allt, som är honom främmande. Här fasthållas ännu människorna, som naturligtvis också här gärna ville ha det bekvämare, av den sedliga självständighetens stränga ideal. Men om detta protestantismens historiska arv ej skall gå förlorat, måste det brukas. Men den hos oss ännu ej fullt förlorade sedliga kunskapen skall framför allt bevisa sin kraft däri, att den framkallar inom oss övergången från religiös sed till egen religion. *Det gäller därvid icke att bortkasta, vad vi äga av religiös tradition, utan att i denna gripa det, som kan träffa och övertyga oss själva som Guds uppenbarelse.* Men detta är aldrig läror, som äro oss obegripliga, berättelser, som förefalla oss osannolika, och bruk, som för oss äro utan mening. Vad som för oss skall bliva uppenbarelsen av det allsmäktiga väsen, som fullständigt betvingar oss, måste dock åtminstone möta oss som ett av oss själva upplevat faktum. Då först kan det

visa sig, om däri den makt möter oss, gent emot vilken intet annat blir oss övrigt än underkastelse. Men detta gäller nu förvisso icke om alla dessa saker. Men det kan gälla om personer, som för egen del tillgodogöra sig och representera sådana traditionens skatter. Den tradition, som för oss kan bliva grunden för vår tro på Gud, alltså Guds uppenbarelse i allvarlig mening, består i personer, till vilka vi hysa den tilliten, att denna tro hos dem är en sedligt befriande makt. Under sådana personers inverkan kan det intrycket uppstå hos oss, att Gud själv gör sig förnimbar för oss. Den romerska kristendomen brukar i traditionen blott beakta det sakliga, som den bringar med sig, inrättningarna, lärorna och bruken. Den däremot, som blir religiöst levande, kommer att mycket mer intressera sig för människorna, som för honom kunna bliva eller blivit vittnen om Guds verklighet. Det oaktat är det riktigt, att vi ej kunna bliva stående vid den religion, som på sådant sätt uppstår ur den levande traditionen. Just den gör frälsning behövlig för oss. Men denna frälsning förmedlar den kristna traditionen åt oss, enär vi genom den möta Jesus Kristus.

De kristna, som genom sitt sedliga allvar och uttrycket för sin tro förmedlat för oss den erfarenhet, varigenom vår tro på det godas makt uppflammar, kunna genom sin sedliga svaghet bringa vår tro på fall. Men äro de verkligen kristna, så ligger i deras förbindelse med Jesu person kraften att övervinna den anstöt, som de givit oss genom sin synd. Då vi se, att de i tanken på Jesus finna kraft till upprättelse, så ställes därmed den frågan till oss, om ej också vi hos honom skulle kunna finna den uppenbarelse av Gud, som ej åter kan tagas ifrån oss. Frågan framspringer ur vårt eget läge. Uppfostras vi inom den kristna församlingen, och hava vi en gång erfarit, att vi under påverkan av kristna förnummit Guds närhet, så framväxer också inom oss själva en trängande uppfordran att på allvar söka lära känna Jesu person.

Under det vi i det sedliga tänkandet bliva självständiga, emedan vi själva inse, vad som är gott och ont, så förbliva vi i den religiösa övertygelsen beroende av de fakta, som blivit till en Guds uppenbarelse för oss. Om de i denna sin betydelse fullkomligt störta samman för oss, så förlorar också vår tro sin kraft. Men den kristna församlingen påstår sig erfara, att den för sin tillvaro kämpande tron räd-

das genom Jesus. Om vi själva bliva kristna, så uppleva vi också, att Jesu kraft bevarar oss från att nedsjunka i gudlöshet. Men uppenbart är den enda vägen till denna erfarenhet den, att vi i Jesu person finna ett faktum, som ej kan förstöras i denna sin betydelse, att Guds verkande på oss därigenom avslöjas. *Men detta är blott möjligt, om Jesus verkligen med hänsyn till det avgörande innehållet i sitt personliga liv blir för oss ett oomtvistligt faktum.* Vad det gäller är ju, att det godas på oss verkande allsvåldiga makt genom honom skall bliva oss tydligare och vissare än genom allt, som vi eljes uppleva. Därför måste vi framför allt kunna säga, att han i denna sin kraft är oss närvarande såsom vår egen upplevelse. Nu innehåller visserligen den bild av Jesus, som Nya Testamentet framställer, mycket, varom vi aldrig kunna tala som om vår egen upplevelse. Dit hör t. ex. hans uppståndelse. Vi kunna måhända säga, att det, som vi ha Jesu kraft att tacka för, måste fylla oss med tillförsikten, att han lever och härskar. Då kunna vi känna oss tvingade att framträda inför människorna som vittnen om Jesus Kristus som vår Herre. Men vittnen om Jesu uppståndelse bliva vi ej därigenom. Att en sådan tilldragelse ägt rum, är en uppgift, som delgivits oss. Vi må hålla de män, som först berättat den, för aldrig så tillförlitliga, vår egen upplevelse blir uppgiftens innehåll ändock ej därmed. Att en sådan berättelse om Jesu uppståndelse nått fram till oss, kan för oss bliva ett oskattbart glädjeämne, om vi redan erfarit frälsningen genom Jesu kraft. Men det är antingen brist på självbesinning eller förnekelse av sanningen, då kristna i våra dagar säga, att innehållet i uppståndelseberättelsen är för dem ett faktum, som grundlägger deras tro. Den sammanblandning, som här i bästa fall äger rum, ligger i öppen dag. Kristna kunna i kraft av den tro, vartill Kristus frälsat dem, komma därhän, att för dem denna berättelses huvudinnehåll blir en verklighet. Men det är omöjligt, att de, innan de blivit Jesu frälsta lärjungar, skulle kunna fastställa innehållet i denna berättelse som ett faktum och därpå grunda sin tro. Där sedligt allvar och uppriktig längtan efter Gud finnes, är människan också övertygad om, att intet annat kan hjälpa henne än ett faktum i den verklighet, vari hon själv är ställd. Om Jesus skall vara vår frälsare, så måste hans person i dess frälsande

kraft vara ett faktum, varom ej blott andra berätta för oss, utan som vi själva uppleva.

Såsom ett obestridligt faktum står för oss bilden av en människa, som med hänsyn till sin sedliga kunskaps klarhet och sin viljas kraft är oförliknelig. Det har ej blott helt allmänt berättats för oss, att Jesus varit sådan. I överraskande åskådliga drag visas oss yttringarna av en sedlig kraft, som aldrig sviktar och alltid övervinner. I ord av högst egendomlig prägel höra vi utan abstrakta begrepp en utläggning av sedelagen, som i åskådlighet och skärpa aldrig överträffats och som sedan aldrig upphört att visa vägen och skärpa samvetena för den del av mänskligheten, som är historiens egentliga bärare. Därjämte framträder i bilden av Jesus en så mäktig övertygelse om den kärlek, varmed han av Gud omfattas, att han är tvungen att i sin person och sitt verk se skapelsens mål eller i sig själv den Messias, genom vilken Guds rike kommer. Till dessa grunddrag i Jesu historiska bild måste vi inskränka oss. Naturligtvis hotas vi då av förebråelsen, att det är godtyckligt att framhäva just detta. Vad som berättas om Jesu födelse och om hans bortgång ur världen, liksom de paulinska och johanneiska tankarna om den preexisterande och upphöjde Kristus och mycket annat synes dock lika väl höra till den oss överlämnade Jesusbilden som det, som vi nu framhållit. Därpå svara vi, att vi väl kunna förstå, om många kristna vilja föreställa sig Jesu person med alla de drag, som Nya Testamentet framställer. Det oaktat är det urval, som vi gjort, icke godtyckligt. Det har sin goda grund, som skall godkännas också av dessa kristna. Vi inskränka oss till dessa båda drag i Jesu inre liv, enär det för oss kommer an på att djupt inprägla vad det är, som tvingar oss att i Jesus se ett faktum, som tränger sig på oss och som vi ej kunna skjuta åt sidan.

Allt i traditionens Jesusbild är underkastat den kritik, som har att pröva varje traditions tillförlitlighet. Men varje uppgift, som har att bestå detta prov, tillerkännes därigenom en mer eller mindre hög grad av sannolikhet. Ingen på än så grundlig kritik fotad historisk rekonstruktion av det verkliga förloppet kan avvisa den möjligheten, att korrigeringar av densamma kunna förestå. Då nu den evangeliska kristendomen, om den ej vill uppgiva sig själv, är tvungen att lämna den historiska forskningen med hänsyn till den

Heliga Skrift fritt lopp, så hotar oss faran, att Jesus blir och förblir för oss en tvivelaktig storhet. Då kunna vi ej längre kalla honom vår frälsare. Ty en frälsning av vårt inre liv kunna vi erfara endast genom ett faktum, som oavvisbart kommer över oss. Om alltså i den kristna församlingen städse på nytt den tillförsikten uppstår, att Jesu kraft löser vår själs band, så måste dock verkligheten och makten av hans person upplevas som ett faktum, som står för oss lika visst, som den rådlöshet, vari samvetets eller det sedliga tänkandets tvång försätter oss.

Vi betvivla nu ej, att många kristna kunna uppriktigt säga om sig, att »hela den bibliske Kristus» är för dem ett obestridbart faktum. De ha då ej märkt några motsägelser i traditionen, och framför allt låta de sig ryckas med av det, som verkligen övertygar dem, så att de ej stanna inför det, som ensamt för sig ej skulle kunnat övertyga dem. Emedan det förra i traditionen är förbundet med det senare, ha de ej heller något behov av att skilja dem båda. Men trosinnehållets därav följande skenbara rikedom kan dock lätt leda till ett försvagande av tron. Tron är så mycket starkare ju tydligare det blivit den, vad det är, som tvingar den att döma så som den gör. Denna säkra grund, som medvetandet om ett oavvisligt tvång ger, vinna vi blott i och med det, som vi själva se som verkligt. Men detta kan hos Jesu person endast det vara, som vi framhållit. Ty dessa drag i traditionens bild är det, som avtvinga oss en obegränsad vördnad och därigenom bliva vår egen erfarenhet. Allt annat, såsom t. ex. den underbara födelsen och uppståndelsen, upphöjelsen till världshärskare och preexistensen har i och för sig ingen kraft att på ett inre sätt böja oss. Denna kraft äger däremot den underbara bilden av Jesu sedliga energi och av tillförsikten till den Guds kärlek, som tvang honom att anse sig som sina bröders räddare. Den åskådliga kraften och fulländningen i detta andliga liv kan fylla oss med en sådan vördnad, att det blir oss omöjligt att anse det som en skapelse av mänsklig fantasi. *Men i det ögonblick, då Jesu bild griper oss med en sådan makt, blir den för oss ett faktum, som vi själva se.*

Men då hava vi också i honom den uppenbarelse av Gud, som låter en annan tro på Gud uppstå hos oss än vi förut haft. Den tillförsikten, att den skapande makten i allt verkligt är den goda viljan, blir en oss bärande och

befriande makt först därigenom, att vi i denna verklighet finna Jesu person. Allt vad som hittills kunnat giva oss mod till en sådan tillförsikt, äger denna kraft blott för en kort tid. I kampen. om tron se vi oss slutligen lämnade ensamma, då vi i vår egen tillvaros alla förhållanden ej mer förmå upptäcka något, som låter oss se den goda viljan som det enda mäktiga. Från denna osäkerhet äro vi befriade, så snart Jesu persons faktum blivit något av oss själva upplevt. Ty så snart vi då i sann självprövning söka få sikte på det bästa i vårt liv, står Jesu person för våra ögon. Han har städse kraft att fullständigt betvinga oss genom den rena vördnad och det obegränsade förtroende han väcker. Men i det vi bliva medvetna därom, att vi möta en sådan andlig makt och dröja vid detta underbara faktum, kan det hända, att vi därur förnimma den till oss talande *Guden* tydligare än någonsin förr. Genom denna uppenbarelse av Gud skapas den tro hos oss, som frälsar oss. Denna tro ser i Jesu person sin oförstörbara grund. Hos en kristen, som lärt känna Jesus själv, befästes därför den tillförsikten, att han i erfarenheten av Jesu makt städse på nytt skall förnimma Guds närhet. Detta är den trons frid, som kan utbreda sig i den kristnes inre liv, emedan han med sin tro vilar på ett faktum, vars vittne han själv är, som blivit honom klart som en oförstörbar grund för hans förtroende, och inför vilket han upplevat, att det blev honom till en uppenbarelse av Gud.

Många inom den evangeliska kyrkan vilja nu ej medgiva, att man för att vara en kristen, måste erfara, att den andliga makten i Jesu person blir för en ett medel för gudomlig uppenbarelse. De framhålla att miljoner människor taga del i kristlig sed och kristlig fromhet utan att därvid vara medvetna om någon till Jesu person knuten erinring. De mena, att kristendomen på metodistiskt vis tillsnöres, då den bindes vid ett sådant förhållande, som förutsätter en icke överallt uppnåbar ansträngning av fantasien.

Gent emot denna invändning, ställa vi den iakttagelsen, att man där, varest man är redo att hålla sig till den kristna församlingen, i regel lätt medgiver, att man ej funnit något bättre i världen än Jesu personliga liv, hans andliga art. En människa, som ej kan säga detta om sig, skola vi förvisso ej tränga oss på med den uppmaningen, att hon skall anse Jesu person för det bästa i världen och för sin

själs frälsare. Tvärt om hava vi som kristna endast att säga henne, att hon bör fatta mod att koncentrera sin uppmärksamhet på det, som eljes för henne blivit det mäktigaste och innehållsrikaste i hennes liv, och sedan hänsynslöst klargöra för sig, huru hon till följd härav betraktar sin egen tillvaro och bestämmer sitt handlingssätt. *Icke det är enligt vår mening den största olyckan, om människorna ej bekymra sig om Jesus Kristus, utan det är olyckan, om de ej en gång vilja göra försöket att komma till inre klarhet över, vad som är det mäktigaste i deras egen tillvaro.* Vi äro av den övertygelsen, att alla, som försöka detta inom den kristna församlingens historiska område, alltså de uppriktiga därinom, slutligen skola märka, att de spår av Jesu person, som de möta, för dem överstråla allt annat. Men människor, för vilka detta blivit klart, kunna ha ett gott samvete endast då, om de i vördnad följa de dem tillgängliga spåren av Jesu andliga liv och söka vinna en så innerlig förbindelse med honom som möjligt. Ty därmed att vi gå ur vägen för den persons inflytande, om vilken vi veta, att hans karaktär ensamt ej är till hälften beslöjad, såsom fallet är med alla andra människor, och ensamt ej sviker vårt förtroende, skulle vi förneka den sedliga vilja, som alltid uppstår ur förtroendet till personer, och stärkes genom samlivet med personer, som äro förtroende värda. Men vi skulle därmed också förneka vår tro på Gud. Ty vi måste säga oss, att Gud ingenstädes kan väntas tala till oss på ett mer förnimbart sätt än där, varest vår tillvaro vinner sitt mäktigaste innehåll.

Då de människor, som leva inom den kristna traditionen, i sedligt allvar samla sig till besinning över sig själva, kan det till sist ej förbli fördolt för dem, att det mäktigaste faktum, som tränger sig på dem, är uppenbarelsen av det personliga livet i Jesus Kristus. Då måste väl ej, men kan för dem Jesu person bliva till Guds uppenbarelse. Det kan gå dem som otaliga, att de ej kunna tänka sig denna människa utan den Gud, som är den goda viljans makt över allt. Då hava de en tro på Gud, som ej skapats av deras önskningar, deras dödsångest eller deras viljeenergi, utan framvuxit ur ett faktum, vars vittnen de själva äro och vars kraft överväldigat dem. Denna tro på Gud kan förvandla vårt inre. Såsom en hos oss själva uppvuxen fri övertygelse är den verkligen ett moment i vårt inre liv, och genom innehållet

i denna övertygelse, genom den så grundade tillförsikten, att den goda viljan är det allena mäktiga, öppnar den för oss en ny tillvaro.

Denna tros ställning till den bibliska traditionen är så enkel och klar, att den våldsamma striden om denna fråga blott kan förklaras ur en svår fördunkling av tron. Ty var och en som håller detta klart i sikte, att han blott därigenom kunnat fatta om Jesu person som ett obestridligt faktum, att dess spår mött honom i denna tradition, skall ej vilja förlora något därav. Varje brottstycke, den historiska kritiken må värdesätta det huru som helst, är honom heligt, enär det en gång kan tjäna till att för tron synliggöra strålar av det ljus, som utgått från Jesus. Därav uppstår kravet på att hela den bibliska traditionen måste förbli tillgänglig för och oavkortad meddelas åt den kristna församlingen. Men å andra sidan måste denna tro, som börjar som sedlig självbesinning och hämtar sin styrka ur den av den själv fattade bilden av Jesu personliga liv, *obönhörligt fordra, att den Heliga Skrift förblir tjänare* och ej göres till en lag, vars ord vi måste lyda, även där vi ej förstå dess sanning. Till lydnaden mot en sådan lag, den må nu heta omskärelse eller bibel, står den verkligt kristna tron i en skärande motsats, emedan den är inre samling, hjärtlig övertygelse, sannfärdighet. Däremot är den själv fullkomlig lydnad mot det personliga livets makt, vari den finner Guds makt. Den såsom Guds uppenbarelse uppfattade Jesus Kristus är den Herre, som tron obetingat lyder. Det är början till den inre omdaning, som tron verkar, att vi i den äro medvetna om att i denna värld ha funnit en Herre, som vi verkligen lyda. Vi kunna ej leva utan stödet av en auktoritet, och vi leva ej i sanning, om vi ej äro självständiga. Bådadera är förenat i vår tro och därmed ett livsplan nått, där mycken eljes oövervinnbar nöd och ostillbar oro ligger bakom oss. Jesus Kristus i kraften av sitt oss övervinnande och betvingande personliga liv är den auktoritet, som gör oss fria.

Tron på Gud kan visserligen själv bliva ett föremål för den tyngsta sorg, då det, som grundlagt den, förlorar sin övertygande kraft genom erfarenheter, som motsäga det samma. Den kan på det djupaste oroa oss, då vi i våra självanklagelser måste förnimma Guds makt, som vi ej kunna undkomma. Därav kommer det sig, att människor, som vilja vara fromma, ej sällan nedtryckas av en ångest för sin egen salighet, som

driver dem att göra mycket, men som hindrar dem att själva vara något för andra människor. Sådana tillstånd äro väl ej främmande för något kristligt liv. Den begynnande tron på Gud uppfyller människan ej blott med glädje och kraft, den gör henne stundom även olycklig och sedligt vanmäktig. Men därmed vinner hon också ett djupare förstående av frälsningen. Den som kämpar för tron på Gud, den som ej kan övervinna sin fruktan för den Gud, som visar sig för honom i fjärran, den som förnimmer den modlöshet, som ständigt på nytt griper honom, såsom gudsövergivenhet, skall uppleva en befrielse, då hans öga öppnas till att se Jesus Kristus. Han möter här ett personligt liv, av vilket han villigt låter leda sig. Men samtidigt erfar han, att han i denna underkastelse vinner den sedliga kunskapens fulla självständighet. Han finner här sitt liv genom att förlora det. Denna upplevelse är religiöst beroende. Den andliga makt, som så påverkar oss, är Gud.

§ 21. Den kristna tron såsom medvetande om gudomlig förlåtelse.

Det har oberoende av Jesus funnits en underbart stark tro, som med obegränsad tillförsikt kunnat tala om sin Guds verklighet. Sådana troende hava även ofta i sitt handlande visat, att deras Gud för dem varit en makt, som faktiskt bestämt och väglett dem. Men då var deras Gud ej i sann mening övervärldslig. Det, som för dem var det betydelsefullaste i världen och i deras Gud för dem upphöjdes till full makt och verksamhet, var ej av den art, att det kunde göra den därav gripna människan andligt självständig och därigenom sätta henne i motsats till världen. Varken stjärnhimlen kunde för människan öppna en sådan övervärldslig verklighet, eller det egna folket och dess hem, varken gudingivna människors läror, eller den rörelse, vari man menade sig förnimma Guds närvaro i själen. Även om för människorna minnet av allt detta sammanflöt i bilden av deras Gud, så voro de dock därvid fjättrade vid världen; de själva förblevo i sitt inre ofria, och deras Gud visade med all sin upphöjdhet i sitt godtycke sin frändskap med den värld, som hämmar det personliga livet. Det har också funnits många människor, som utan att bekymra sig om Jesus, tillägnat

sig tanken om den sant övervärdslige Guden. De menade sig äga denna tanke som en produkt av sin sedliga energi eller som en vinst av sina sedliga erfarenheter. Men då kunde för dem Gud själv aldrig bliva en för dem fullt övertygande verklighet. Ty deras sedliga energi var för dem själva icke viss, och deras sedliga erfarenhet hade aldrig tillräckligt djup och klarhet för att bliva dem ett ovedersägligt vittnesbörd om verkligheten av den övervärldslige Gud, i vilken de skulle kunnat gent emot världen finna ett stöd för sitt eget liv och så kämpat sig upp till personlig självständighet.

Jesus däremot ställer den människa, som stannar inför honom, inför verkligheten av en Gud, i vilken det samma, som är uttalat som fordran i sedelagen, griper oss som makten över allt. Denna Gud är övervärldslig. Ty själen i hans makt är det enda, som vi kunna särskilja från världen, nämligen den goda viljan, den fria, i det eviga vilande och det tidliga behärskande personligheten. Att detta övervärldsliga, som vi på sedlig väg kunna uppfatta, är verkligt såsom makten över allt och livet i allt levande, det låter oss Jesus tro, då vi i honom själv vörda den rena godheten och förnimma segrarens mod. Hava vi genom det förtroende, varmed han genomströmmar oss, låtit oss andligen lyftas över oss själva, så se vi den övervärldslige Gudens verklighet. Vår Herre Jesu Kristi Fader är därför namnet för den Gud, som vi blott otydligt och osäkert kunde fatta, tills Jesu persons faktum låtit oss trots vår dragning till det jordiska märka, att den goda viljan är allena mäktig.

Är vår tro endast uttrycket för vår goda sinnesriktning, tro vi på Gud endast därför, att vi själva ej vilja övergiva det goda, så bliva vi också skilda från Gud, om vi undandraga oss det sedliga kravet. Den tro, som är ett alster av vår sedliga energi, försvinner alltså genom vår sedliga avmattning. Har däremot vår tro sin grund i något, som med hänsyn till sin verklighet och sin verkan på oss ej står i något sammanhang med vårt sedliga sinnelag, så hotas en sådan tro av ett annat öde. Den kan då uppträda i ostörd förbindelse med sedlig otrohet. En Gud, som vi mena oss ha funnit, utan att hans uppenbarelse sedligt tagit oss i anspråk, skall ej heller på allvar oroa oss, då vi vända oss bort från det goda. Men en sådan tro på Gud kan tillintetgöras genom samvetets krafter. Och en tro på Gud, som hotas eller upphäves genom den sedliga kunskapens mognad, är

över huvud ingen religiös tro. Helt annorlunda blir förhållandet med oss, om vi genom Jesus bragts till den övertygelsen, att hans Gud är verklig. Ha vi en gång upplevat denna Jesu persons makt över oss, så kunna vi ej åter glömma den. Om vårt sedliga allvar ej längre har kraft att skapa trons mod, så kvarstår dock det faktum för oss, att i denna värld finnes en människa sådan som Jesus. Hava vi ej hos oss själva kraft att tro på Gud, så fråntages oss dock genom Jesus modet att förneka Gud. Vi kunna visserligen även då fortfarande förbliva i osäkerhet därom, huruvida det finnes en Gud. Men genom Jesu persons oerhörda faktum blir dock den Gud, om vilken Jesus talar, bragt oss så nära, att vi frukta honom, även om vi skulle vilja förneka honom. Han skulle dock kunna vara verklig, och hur ödesdiger vore ej då den ställning till honom, varom vi äro medvetna. Ty det, som hos oss vittnar för honom, äro de tankar, som strida mot vårt hjärtas härskande böjelser och anklaga oss. Är han alltså verklig, så är han ej för oss utan mot oss. Genom Jesu Kristi Gud förlorar den syndare, som ej vågar förneka honom, sin tillförsikt. Om denne Gud är makten i allt verkligt, så måste den människa frukta för honom, som ofta i det, som hon själv ville, motsatt sig det goda. Genom Jesus stegras alltså på ett egendomligt sätt den oro, som genom de sedliga idéerna kommer in i vårt liv. Han åskådliggör för oss den frihet, som vi borde äga. Övertygelsen om Guds verklighet tränger sig på oss på grund av hans auktoritet, då vi, sedligt slappa och förströdda, hellre skulle vilja tänka på allt annat än på det godas makt. Vår motvilja mot att tänka på Gud, blir då till fruktan för Gud.

Men denna kraft att fråntaga oss vårt lugn har Jesus begagnat till att frälsa oss. Har han vunnit den makten över oss, att han själv blir för oss Guds uppenbarelse, så förnimma vi även i den ställning, han intager till människorna och deras synd, ett Guds budskap till oss. Det blir då visserligen djupt inpräglat hos oss, att Gud endast såsom sedligt levande och självständiga personer vill hava oss i sin närhet. Vi befrias alltså helt och hållet från önskereligionens vanföreställning, att Gud skulle kunna fritaga oss från den svåra egna avgörelsen för det goda, och förnimma därför i vår skuldkänsla den annalkande domen. Men i *ofattbar motsägelse* till denna erfarenhet höra vi samtidigt

Jesu försäkran, att han kan frälsa och vill frälsa de människor, för vilka hans person blir den högsta auktoriteten. Huru han kan göra detta, förstå vi visserligen ej, då detta messianska anspråk överraskar oss som något underbart. Men detta anspråk tränger oss dock till hjärtat, då Jesus lyft oss över alla tvivel och allt motstånd och ställt oss inför Gud. Ty till följd härav kan denna Jesu obegripliga tillförsikt, att han kan frälsa oss, bliva till Guds förkunnelse, att han själv ej vill giva oss förlorade.

Men nu har Jesus ej blott ägt kraften att framträda inför mänskligheten med ett sådant anspråk. Han har också satt in hela sitt liv på uppgiften att hjälpa de människor, som blivit skakade i sitt innersta genom honom och genom vördnaden för det heliga fjättrats vid hans person. Att han skulle kunna hjälpa dem, blott om han underkastade sig att i kampen mot synden själv lida det yttersta, visste han, och uttalade det vid den sista måltiden i en oförliknelig handling. Han gjorde allt för att övertyga syndiga människor, som äro gripna av honom, om att han kände till deras nöd och att han för sig själv intet högre önskade än att draga dem till sig och hjälpa dem. Detta kan en människa förnimma, som i Jesus funnit den Gud, vars dom hon måste frukta. Men då hon ser det, då står hon inför den gudomliga förlåtelsens obegripliga faktum. Ty hon förstår därav, att Gud själv vill låta henne märka, att han sätter in allt på att rädda det i synd mot undergång skridande personliga livet och vinna det för sig. Det är samme Gud, inför vilken vi känna oss skyldiga, och vars uppenbarelse förskräckt oss. Men det moment, vari dessa båda erfarenheter av det godas oss dömande makt och av den oss sökande kärleken mötas hos oss såsom verkningar av samma personliga vilja, är syndaförlåtelsens upplevelse. Så allena mottaga vi en persons förlåtelse. Vi måste inse, att genom vår skuld och en annans sedliga godhet gemenskapen mellan oss är utesluten, och sedan likväl såsom ett obegripligt faktum erfara, att den andre ej blott efterskänker straffet, utan själv uppsöker oss. Märka vi således, att den allsmäktiga godheten, som vi stå i vägen för, dock själv ej vill något högre än att vara förenad med oss, så förlåter Gud oss.

Det kristliga livet i denna värld vilar på det enkla faktum, att Jesu person för den av hans kraft gripna människan förmedlar denna Guds förlåtelse.

Det är möjligt för oss att vakna upp tillräckligt för att få sikte på det viktigaste, som är oss givet i vårt liv, och behandla det som det viktigaste. Hava vi vederkvickts därigenom att vi träffat människor, till vilka vi måste hysa förtroende, så kunna vi tagas fångna därav, att vi i Jesus träffa på en människa, som betvingar oss i fullkomlig vördnad och uppfyller oss med fullkomligt förtroende. Sker detta med oss, så kunna vi också lära oss förstå det faktum, att Jesu person vunnit en sådan makt över oss såsom Guds uppenbarelse till oss själva. Men därför är det sörjt, att den människa, som i Jesus funnit den på henne själv verkande Guden, därav måste förstå, att Gud förlåter henne. Ty Jesu Kristi kors säger oss då klart och övertygande, utan svårfattliga försoningsläror, att Gud minnes vår synd, men att han varkunnar sig över oss, och att han genom uppenbarelsen av en oövervinnelig trohet ville draga oss till sig. *I den religiösa upplevelse*, vari Jesu persons kraft försätter oss, mottaga vi också Guds förlåtelse. Detta hava reformatorerna velat uttala med den satsen, att vi genom tron gripa syndaförlåtelsen. Ty med tron förstås då ej ett människans beslut att antaga en lära om förlåtelsen, utan den inre sinnesförfattning, vari vi bringas, då Gud uppenbarar sig för oss och vi lyssna på hans tal. Tron griper Guds förlåtelse helt enkelt därigenom, att den genom Kristus skapas hos oss.

Den, som ingenting vet därom, att man, då man i sitt inre gripes av Jesu person, kan finna Guds uppenbarelse, skall ej heller förstå, huru Jesus förmedlar för oss Guds syndaförlåtelse. Man kan då, om man än vill fasthålla vid den kristna tanken om syndaförlåtelsen, hjälpa sig med läror om Kristi person och värdet av hans verk. Men att tro på Guds syndaförlåtelse har blott då en mening om man upplever den i den religiösa lyftningens ögonblick. Att en sådan upplevelse ej kan utträknas ur läror, som man försöker hålla för sanna, förstås av sig själv. Det ges blott denna ena möjlighet, att en tilldragelse, som vi verkligen uppleva, för oss vinner det innehållet, att Gud däri vänder sig till oss själva. Vårt möte med den man, som visste sig sänd att uppsöka och frälsa det förtappade, är denna tilldragelse. Detta är något så innehållsrikt och mäktigt, att det städse ånyo i den religiösa lyftningens ögonblick kan träda fram för oss som ett under och giva oss frid. Men emedan den syndaförlåtelse, som vi mottaga genom Kristus,

är religiös upplevelse, kan den ej äga den karaktär av något avslutat, som tillkommer sinnligt givna fakta. Den måste ständigt på nytt återerövras. Allt vad som i den religiösa upplevelsens ögonblick är oss fullt klart och visst, blir oss ofattligt, så snart vi låta oss helt ryckas med av den påvisbara verkligheten. Då det, som bör vara blott medel för personligt liv, fullständigt fjättrar oss, då är för oss även den verklighet försvunnen, som upplåter sig för det frigjorda personliga livet, som ej kan bevisas, utan blott upplevas. Alldeles omöjligt är det att för sig fasthålla trons försvinnande verklighet därigenom, att man genom bevis söker anknyta den till det påvisbart verkliga. Detta gäller ej blott om den gudomliga förlåtelsen, utan om Guds verklighet över huvud.

Men det gives något annat, som för den kristne i den religiösa avmattningens stunder förblir medlet för hans räddning. Det är de fakta, under vilkas inflytande han blivit religiöst levande, det av Kristi kraft genomträngda livet hos personer omkring honom och Kristus själv. *Det* står alltså kvar, som kan återbringa honom till den religiösa upplevelsens höjd. Men det som kan tända religiöst liv är förvisso mer värt än det, som erbjuder sig som ersättning för den religiösa upplevelsen, såsom den med bevis stödda läran. För en ytlig betraktelse kan det nu lätt synas som en brist, att vi blott kunna äga den gudomliga syndaförlåtelsen i en sådan form, att den städse på nytt måste skänkas oss. Men i själva verket motsvarar just detta vårt behov, ty om vi skola bliva hulpna, så måste intrycket av gudomlig förlåtelse framväxa ur samma läge, vartill vår sedliga nöd hör. Av samma konkreta och individuella art som vår synd och vår ånger måste också den förlåtelse vara, som skall verkligt befria oss. Men denna karaktär kan den äga endast då, när den ingenting annat är än innebörden av vårt momentana läge, vilken vi uppfatta såsom ett Guds budskap till oss. En förlåtelse, som ej vore ett särskilt faktum, utan en allmän sanning, skulle ej tränga till någon människas hjärta i hennes nöd. Men lika litet kan en förlåtelse hjälpa, som visserligen erbjudes oss som ett särskilt faktum genom den kyrkliga apparaten, men ej förstås av oss själva såsom vårt verkliga läges djupaste innebörd. I den rationalistiska och i den katolska uppfattningen om syndaförlåtelsen gömmer sig samma fel. Reli-

gionen sökes ej däri, att man genomlever den egna verkligheten så fullt och sant som möjligt, utan att man vänder den ryggen. Rationalismen tar sin tillflykt till det allmänna, katolicismen till det godtyckliga, som de kyrkliga auktoriteterna erbjuda. Däremot söker man ej på någondera sidan fördjupa sig i det verkliga. De kunna väl därför båda hjälpa oss att glömma vår nöd, men ej att övervinna den. De betyda båda ett dövande av religionen och det personliga livet över huvud. Rationalismen är den form, vari den katolska religionen drar sig tillbaka, då den kyrkliga apparaten förlorat sin hypnotiserande kraft.

I tron, d. v. s. i den religiösa upplevelsen, vari kraften i Jesu person försätter den kristne, förnimmer denne, att Gud förlåter honom. Då för den kristne detta faktum blir uppenbart, så blir han därmed själv förnyad. Förändringen synes enklast kunna betecknas så, att han upphör att frukta för Gud. Men vid denna uppfattning kunna vi endast då stanna, när vi icke eller icke längre hava syndaförlåtelsens faktiska förlopp för ögonen. Har intet annat därav blivit oss övrigt än föreställningen om ett genom Jesu verk oss garanterat efterskänkande av vårt straff, så kan utan tvivel därtill knyta sig den vanföreställningen, att vi ej behöva frukta för Gud. I vårt inre skilda från Gud, kunna vi då inbilla oss, att vi äro trygga för Gud. Men annorlunda förhåller det sig, om vi äro medvetna om att stå inför det faktum, att Gud söker oss i ofattbart förbarmande. Ett sådant Guds närmande kan blott den sedligt kämpande människan uppleva. Men ju klarare därvid makten av Guds goda vilja blir henne, desto tydligare framstår för henne det fördärv, hon undanryckts, och vari hon åter kan nedsjunka. Fruktan för Gud blir alltså ej utrotad hos henne, utan fördjupad, men också beständigt övervunnen genom förlåtelsens under. Då hon känner sig sedligt vanmäktig, fruktar hon för den, som är de levandes Gud. Denna känsla av vår sedliga vanmakt kvarstår ej blott, utan skärpes, då Gud uppenbarar sig för oss i Kristus. Alltså kvarstår även grunden för vår fruktan: vi mäkta ej på allvar ställa oss i Guds tjänst. Detta hårda faktum, som vi gärna vilja undanskymma för oss, göres oss nu först obönhörligt klart. Men dock viker fruktan från oss, då vi blicka upp till Kristus. Ty vi uppleva därvid, att Gud, som är det godas heliga makt och som stöter ned oss i den insiktens helvete, att vi, lämnade åt oss själva,

ej kunna tjäna det goda, tager oss i sin tjänst. Han skänker oss visshet om förlåtelse genom den överväldigande uppenbarelsen av sin kärlek. Detta förblir det för vår frälsning grundläggande faktum, som ej kan begripas, utan endast upplevas. I trots av denna min framställning, har man förebrått mig, att i den här utvecklade uppfattningen av kristendomen ingen plats finns för Guds fruktan. (*Jordan*, Theol. L. B. 1902, S. 310.)

Att förlåta innebär att låta syndaren märka, att han själv, gemenskapen med honom sökes. Men att Gud söker gemenskap med oss, kan ej innebära något annat än att han kallar oss till medarbetare i sitt verk. Ty i hans liv ha vi del blott för så vitt vi bliva verkställare av hans vilja. Beviset för att Gud förlåter oss ligger därför i det förtroende, som strömmar oss till mötes från det godas heliga makt. Har Jesu person vunnit en sådan makt över oss, att vi ur den utläsa detta, så förmedlar Jesus för oss Guds förlåtelse. Vi hava därför den gudomliga förlåtelsens tröst endast i ett Guds kärleksbevis, som giver oss mod att börja ett nytt liv. Blott därigenom, att Guds uppenbarelse fyller oss med ett sådant mod, sättas vi i stånd att behandla vårt hittillsvarande liv som något förgånget. Vi bliva befriade därigenom, att detta bevis på obegriplig godhet upprättar oss. Det gamla är förgånget för oss därigenom att denna nya verklighet framträder för oss, att Gud kallar oss till att deltaga i sitt verk och sitt liv. Då glädjen däröver övervinner vår tröghet och försagdhet, blir det oss klart, att vi fått förlåtelse. Religiöst kan förlåtelsen blott så uppfattas, att Gud låter den människa, som uppgiver sig själv, genom sin kärleksuppenbarelse märka, att han dock vill, att hon skall deltaga i hans liv och verk, och därigenom giver henne ett nytt mod och en ny ära.

När man ej fram till denna uppfattning av saken, så får förlåtelsens tanke även inom den kristna kyrkan en irreligiös mening. Straffefterskänkandets allmänna och oundvikliga tanke behåller då blott den betydelsen, att människan vinner trygghet inför Gud. Men den som är uppfylld av längtan efter en sådan förlåtelse, vänder sig bort från Gud. Den, som kan intala sig, att han mottagit den, bestämmes därvid ej av Guds uppenbarelse, utan av sina önskningar och andras meningslösa påståenden. En sedlig befrielse nås förvisso ej därigenom, ty hela förloppet är osedligt.

Däremot blir det onda, som vi gjort, den skuld, som tryckt oss, verkligen kastad bakom oss, därigenom att en ren uppenbarelse av personlig godhet träffar oss, som inger oss tillförsikten, att Gud ej anser oss vara för onda för att vara hans barn, spridare alltså av hans liv, uttryck och organ för hans goda vilja. Detta är den sedliga frälsningen. Om en människa ej kommer därhän, att hon så betraktar sitt eget liv, så kommer det sedliga kravet att bliva henne till kval, eller ock kommer hon att försöka komma ur ett sådant tänkandes maktområde genom att avskudda sig förtroendets och vördnadens sedliga band och draga sig tillbaka till det, som bäst behagar henne. Den inre tomheten och vanmakten i en sådan från det eviga lösryckt, menings- och ändamålslös tillvaro kunna länge förbli fördolda. Men förnuftet med sin fråga efter slutmålet för ett sant viljande måste dock till sist träffa varje människa som ett odödligt samvete och göra hennes vanmakt till en pina för henne. Att det måste finnas en frälsning från detta sedliga elände är alldeles ej självklart. Men det är ett faktum, att kraften i Jesu personliga liv giver människor, som ej kunna glömma honom, ett nytt mod, varigenom det blir dem möjligt att vara sedligt allvarliga och dock lyckliga.

§ 22. Den kristna tron såsom kraft att göra det goda.

Den, som med den frimodighet, varmed Kristus överströmmar honom, tror på sin egen framtid, är därmed förnyad i sitt innersta. Han har då ej blott mod att börja ett nytt liv, utan hämtar ock ur samma källa kraft att leva ett nytt liv. Ty den andliga makt, som griper oss genom Jesu person, och fyller oss med det djupaste förtroende, blir för den, som erfar den, fattbar såsom den förborgade makten i allt verkligt. Då vi inse detta, få vi ny kraft att övervinna alla de hinder för det goda, som vi just i denna verklighet möta.

Det gäller här en kunskap, som är helt och hållet betingad därav, att ett personligt liv blivit till Guds uppenbarelse för oss. Ty blott då kan tanken på Guds allmakt för oss vinna sanning, när den andliga makt, som tvingar oss till vördnad och förtroende, för vårt medvetande lösgör sig från de enstaka fallen av dess framträdande, och möter

oss såsom den makt, som vi själva äro helt och hållet underkastade. Allt, som annars i historien kallas religion och ej har detta ursprung, undanskymmer endast människornas verkliga religion. Det rör sig då alltid om dyrkan av makter, vilka människan dock ej underkastar sig i sitt innersta. Av alla dessa makter upprör oss ingenting så djupt som det hemlighetsfulla gränslösa, varur vårt medvetandes vakna liv uppdyker, och som speglar sig i den gränslöshet, som våra kunskapsmedel, rums- och tidsåskådningen samt relationskategorierna öppna för oss. Att ej heller denna makt är Gud utan värld, visar sig just däri, att den visserligen kan djupt gripa oss, men ej fullständigt övervinna oss. Vi se däri det öde, som vi måste foga oss i, men ej den Gud, som vi själva underkasta oss i fri hängivelse. Denna Guds verklighet blir tydligast för de människor, för vilka i Jesus det personliga liv, som ensamt kan andligen betvinga oss, framträtt i ren kraft och klarhet. Ty om vi i beröringen med honom blivit fullständigt nedböjda och underbart upprättade, så tar sig denna upplevelse uttryck i den tillförsikten, att med denna ande står makten över allt. Först därmed hava vi vunnit övertygelsen om en allsmäktig Gud, om ett väsen, som överväldigar oss själva i vårt innersta, så att vi med glädje veta oss beroende av honom, och som i denna erfarenhet för oss blir en levande makt i allt verkligt. Såsom den från världen skilde allsmäktige Guden kunna vi ej tänka oss en makt, som vi kunna tillsluta oss själva för. Blott ur den erfarenheten, att ett personligt liv fullständigt förödmjukar oss genom sin sedliga kraft och höjer oss över all fruktan genom sin vänlighet, uppstår för oss den rena idéen om den allsmäktige Guden. Därför är inom mänskligheten verklig religion möjlig blott där, varest denna sedligt befriande kraft i ett personligt liv ådagalägges och behjärtas. Men på ett sådant sätt, att alla tvivel måste förstummas hos oss, erfara vi kristna detta hos Jesus Kristus. Den ande, som låter vår egen sedliga vanmakt framträda i allt skarpare dager, ju närmare vi komma den, och dock städse återgiver oss nytt livsmod, uppenbarar därigenom för oss den allsmäktige Guden. Då vi veta oss själva övervunna i vårt innersta, förödmjukade och upprättade, hava vi makten över allt för våra ögon.

Men då på grund av denna erfarenhet idéen om den allsmäktige Guden blir till sanning, så innebär detta, att vår

tro övervinner den sedliga begränsning, vari naturen håller oss. Därigenom, att vi uppväxa i världen, äro vi i sedligt hänseende på tvåfaldigt sätt hämmade. Vi hänga fast vid världen, emedan den ger oss existensmedel, och vi frukta för den, emedan den tillintetgör oss. Men så länge vi äro bundna genom lusten till tingen och genom ångesten för deras övermakt, äro vi tillslutna för människorna. Vi äro då för mycket sysselsatta med oss själva, för att vi skulle kunna leva för andra. Men äro vi verkligt övertygade om att den ande, som förödmjukar oss i djupaste vördnad, är allsmäktig, så kunna vi ej förlora oss i glädjen över världen. Vi äro då beredda på, att i varje lust skall ligga något, som vill driva oss tillbaka till oss själva, göra oss besinningsfulla och rädda vår frihet ur sinnesrörelsens ström. Men äro vi verkligen övertygade därom, att den ande, vars godhet gör vårt hjärta glatt och modigt, härskar i allt verkligt, så kunna vi ej heller förlora oss i sorg och ångest. Den gränslösa osäkerheten i vår tillvaro, döden, som förestår oss — ingendera söka vi då undanskymma för oss. Men båda förvandlas då för oss till ett tecken på det hemlighetsfulla djup, som den allsmäktige Guden givit vår tillvaro. Den upplevelsen, att beröringen med den sedligt fullkomliga anden ej låter oss överväldigas av känslan av vår kraftlöshet, utan upprättar oss i vårt inre, detta nådesunder förvandlar världen för oss. I en värld, vari vår lust genomskimras av allvaret och vårt lidande av den Guds godhet, som vi erfarit, få vi frihet till mänskligt gemenskapsliv. Utan denna förståelse av den verklighet, vari vi leva, hava vi ingen kraft att göra det goda. Man kan endast förbise detta, om man ej gör klart för sig, vad det goda är. Viljan att offra allt för gemenskapen såsom det enda, som vi inse vara obetingat nödvändigt, betyder självuppoffring. Ty människan vill i varje fall sig själv. Hon kan emellertid ej undgå att inse, att den personliga gemenskapens uppgift är det enda, som hon kan tänka sig som slutmål, att alltså det därpå riktade viljandet är den till full klarhet komna, med sig själv eniga viljan. Hon inser således även, att hon i detta viljande i sann mening hävdar sig själv. Men hon är tusenfalt bunden vid annat, emedan hon enligt sin hittillsvarande erfarenhet har behov därav. Hon menar sig därför nödgas uppgiva den förnuftiga omtanken om sig själv

eller förlora sitt liv, om hon vill handla i överensstämmelse med denna sedliga insikt.

Man säger nu visserligen, att det klart tänkta, sedliga slutmålet, det godas idé, övervinner detta inre motstånd. Att slutmålet tänkes, betyder just, framhåller man, att alla andra anspråk på viljan tillbakavisas, att intet annat kan tränga sig fram såsom det viljan slutgiltigt bestämmande. Men människans faktiska beskaffenhet står ej i samklang med denna uppfattning. Det är nu en gång så, att människan i sin sedliga insikt ej finner kraft att tillbakaträngа omtanken om sig själv. Det pågår städse en strid inom henne mellan det, som hon faktiskt vill, och hennes sedliga insikt. Hon har viljan att hävda sin nuvarande existens, men den sedliga insikten hänvisar henne till framtiden, i det den manar till bildandet av ett nytt viljeliv. Hon har viljan att sträva för sig själv och för allt, som hon i lustkänslan förbundit med sig själv. Men hennes sedliga insikt säger henne, att hon uteslutande bör leva för gemenskapen med andra, utan att låta binda sig av sådana hänsyn. Det är uppenbarligen blott att kringgå svårigheten, om man säger, att den sedliga insikten måste vinna en sådan kraft, att den förmår besegra den hittills härskande viljans motstånd. Ty denna kraftutveckling är blott ett annat uttryck för den viljelivets förnyelse, som dock skall vara den människas gärning, som i sitt hittillsvarande viljande vill sig själv. Därigenom att den sedliga insikten blir klarare, göres ej i och för sig vår vilja kraftigare, utan ställes endast vår viljas vanmakt i desto klarare ljus.

Vi få ej dölja för oss, vad som här ligger i öppen dag, att nämligen människan, med stöd endast av sin sedliga insikt, ej har kraft att vilja det sedligt fordrande. Just detta utsäges med ordet självförnekelse, som uppenbarligen utsäger något omöjligt och dock noggrant betecknar det, som människan uppfordras till genom det sedliga budet. Samma människa, som fortsätter sitt liv, i det hon hävdar sig själv, skall i sin vilja vara höjd över tvånget att sörja för sig själv och fritt leva för andra. Över denna inre tvedräkt kommer människan ej, så länge hon endast har att lita till sin sedliga insikt. Men i detta läge behöver hon ej befinna sig. Om över huvud ett sedligt tänkande utvecklats hos henne, kan hon också blicka tillbaka på erfarenheter, i vilka hon var övertygad, att den goda viljans verklighet

berörde henne. Det är hennes skull, om hon tillsluter sig därför eller ej tillgodogör sig sådana erfarenheter. Men om hon dröjer vid dem och låter rikta sig genom dem, så kan det även bli henne klart, att det goda gripit henne ej blott som en fordran utan som en personlig makt, som hjälper henne. Ur denna religionens begynnelse i hennes hjärta kan kraften tillflyta henne att göra det, som var omöjligt för henne, så länge hon var överlämnad åt sig själv.

Så snart vi vinna en sådan visshet om Gud såsom det godas personliga makt, som den kraften i Jesu person verkar hos oss, och erfara, att han förlåter oss, försiggår hos oss den förvandling, varigenom frågan, huru vi kunna förneka oss själva, blir löst. Vi kunna förneka oss själva i samma ögonblick vi äro så rika och starka, att vi blott genom att giva kunna ådagalägga vår inre besittning eller hävda oss själva. Omsorgen om oss själva kan då vika från oss, den rena glädjen över, att vi äro till för andra, kan då uppstå hos oss, när den personliga kärleken genom Kristus talar till oss såsom makten över allt, även över vår synd. Men den sedliga godhet, som dagligen fordras av oss och utan vilken vi ej kunna hava ett gott samvete, är ingenting annat än en sådan inre frihet och denna glädje i att tjäna. I sin religiösa upplevelse vinner alltså den kristne lösningen av det sedliga problem, som tynger på mänskligheten. Äro vi skilda från Gud, blir kunskapen om det sedliga livet oss till kval. Men hava vi mött Gud och blivit försonade med honom genom undret av hans allvarliga kärlek, så förnimma vi visserligen först rätt det sedliga kravet, som nu tydligt framstår för oss såsom hans bud. Även vår oro stegras därigenom. Men den kan nu bli oss till ett tecken på det liv, som Gud skapat hos oss. Lagen upphör ej att förelägga oss samma uppgift. Men oändligheten i denna uppgift behöver ej längre förskräcka oss. Ty den kan för oss bli ett löfte om den oförgängliga framtid, vartill Gud kallat oss. Genom allt detta växer modet att vara så sanna i vår vilja, som lagen fordrar av oss. Om vi stanna kvar i Guds närhet, så bli vi så fria och starka, att vi för oss själva intet annat vilja än att vara till för att tjäna andra. Denna process har Luther kort och precist betecknat med orden: salighet är nödvändig för goda gärningar. Den är nödvändig helt enkelt på den grund, att människan ej kan handla i överensstämmelse med den sedliga insikten, att det goda är att leva

för gemenskapen mellan självständiga väsen, så länge hon står under tvånget att nödgas leva för sig själv. Men detta är hon, så länge som hon ej på något sätt är höjd över de jordiska behoven genom övertygelsen, att hon äger något, som för evigt tillfredsställer henne.

Denna upplevelse, som ensam förtjänar att kallas religion, har aldrig varit fullständigt ouppnåelig för människorna. Ty i varje ögonblick av sedlig hänförelse är åtminstone en begynnelse härtill given, emedan människan därvid blir medveten om något, som hon inser vara en outtömlig näring för hennes andliga liv. Blott *ett* ha människorna saknat före Jesus Kristus: ett faktum som kunde övervinna varje tvivel därpå, att de med hjärtligt förtroende vågade tänka på den andliga makt, som fyllde även dem med vördnad. Ur världsförloppet trängde sig mycket på dem, varav de måste sluta, att där härskade andra makter än den goda viljan. Men då de ville insätta sin egen energi för det godas seger, måste de snart erfara, att de själva lågo i strid med det goda och därför ej blott önskade, utan även fruktade dess seger. Då all allvarlig fromhet når sin höjdpunkt i längtan efter att människan måtte förlänas ett liv i kraft, så blev denna längtan efter frälsning genom intet så oavvisbar som genom erfarenheten av denna tvedräkt. Ur själens mäktigaste lyftning utvecklar sig alltid på nytt insikten om den djupaste vanmakt. Men det gives ett faktum, som gent emot mörkret inom oss själva grundlägger den klara insikten, att den goda viljan är den makt över allt, som räddar oss. Det är grunden för vår frälsning, att en uppriktig besinning över den verklighet, vari vi stå, kan föra oss inför detta faktum.

Så snart Jesu sedliga kraft, hans messianska självkänsla och hans offer för de utan hans trohet förlorade, uppenbarelsen alltså av hans personliga liv berör oss som ett den allsmäktige Gudens kärleksbevis, bliva vi så rika, att vi även förmå taga oss an andra och leva för gemenskapen med dem. I den religiösa lyftningens ögonblick känna vi oss fria att göra det, som vi inse vara sedligt nödvändigt. Men då det förtroende, som Jesus skapar hos oss, alltså den ur hans personliga liv framvällande kraften, verkar detta hos oss, så blir han själv närvarande för oss. Förvisso tänka vi oss ej det liv, varpå vår tillförsikt till Guds mot oss vända kärlek är grundad, såsom något förgånget. Så snart Kristus för oss bleve en storhet, som förgåtts i världen, så vore

vår tros grund upplöst. Men emedan han skapat hos oss ett allt övervinnande förtroende, står han för vår blick såsom levande. Men denna tanke har en väldig praktisk kraft. Ty den giver vår framtidsförhoppning ett för oss fattbart innehåll. Det är oss annars fördolt, vad vi skola bliva, då Gud även med hänsyn till oss skall uppfylla de i hans fadersnamn liggande löftena. Blott i det, som förbinder oss med Jesus Kristus, blir vår framtid tydlig för oss. Vi skola vara fullkomligt sinnade som han, skola leva i hans andes kraft, och han skall vara fullkomligt närvarande för oss. Det är från början till slut sedligt ideal, men genomstrålat av minnena av Jesu historiska gestalt. Med denna framtidsförhoppning i hjärtat kunna vi förtröstansfullt gå in i självförnekelsens och dödens mörker.

Men ju mer människan vinner kraft att leva i det, som hon kan sedligt förstå, desto mer tryckande blir för henne det faktum, att för henne det liv, som hon måste leva, blott i ringa omfång är sedligt klart. Formerna för vår existens stamma i stort sett ej från vårt sinnelag, utan från förhållanden, varöver vi ingen makt hava. Frågan är alltså, huru vi i denna oss påtvungna begränsning av vår sedliga verksamhet likväl skola kunna leva förtröstansfullt och med ett gott samvete.

Vi komma i yttre beröring med många människor, men blott med ett fåtal komma vi i inre gemenskap. Vi måste, om vi vilja tjäna i en viss riktning, vägra vår hjälp i andra. Men det sedliga budet fordrar ej blott enstaka handlingar av oss, utan oss själva. Hela vår tillvaro, allt vad vi göra eller icke göra, skall vara ett uttryck därför, att genom oss det goda ej hålles tillbaka utan sättes i verket. Vi leva alltså endast då i en sedlig sinnesförfattning, om vi kunna säga oss, att just vår vägran av gemenskap och hjälp är det i vårt förhandenvarande läge nödvändiga medlet till förverkligandet av den sedliga uppgiften. Vi kunna nu visserligen i allmänhet skydda oss genom det övervägandet, att vi just för det sedliga syftemålets skull måste i vårt sedliga handlande inskränka oss till bestämda uppgifter, som utesluta andra. Ty vi uträtta över huvud ingenting, om vi splittra oss. Men det är en stor villfarelse, om man menar sig genom detta allmänna övervägande hava övervunnit den svårighet, som här städse på nytt inställer sig. Om vi låtit tillfällen till gemenskap gå oss förbi, ha vi ingen som helst rätt att fritaga oss från skuld på den grund, att vi ville

spara våra krafter för annat. Ty ett gott samvete kunna vi endast äga i medvetandet att ej hava förlorat det inre sammanhanget med det sedligt nödvändiga. Men att just detta val eller denna begränsning var det sedligt nödvändiga — därom veta vi ingenting. Motiven för detta avgörande hava härflutit ur vår individuella beskaffenhet och vårt läge. Ej vår sedliga insikt har fällt utslaget utan de förhållanden, som bestämma vår ställning i natur och historia.

Likaså är det i allmänhet klart, att vi ej kunna vara något för andra, om vi ej äro något för oss själva. Vi kunna ej tjäna, om vi ingenting kunna uträtta. Vi måste därför alltid på nytt samla våra krafter för att draga försorg om oss själva. Vi måste också ägna större delen av vår verksamhet åt arbetet på tingen, åt huvudets eller handens arbete för att finna vägen till människors hjärtan. Ty den som ej i någon form är eller kan bliva naturens herre, är ej heller något värd för det gemensamma livet. Det är alltså visserligen klart, att vi människor genom själva den sedliga uppgiften indragas i mångahanda sysslor, vilkas utförande ensamt för sig ej kan vara något uttryck för ett sedligt sinnelag. Det oaktat bliva vi ej kvitt ovissheten, huruvida vi i ett givet fall göra det rätta. Ty det är aldrig möjligt att med det sedliga sinnelaget som norm avgöra, huru långt tjänandet av saken får tränga tillbaka det direkta tjänandet av personerna. Komme vi aldrig över denna oklarhet, så vore vårt viljande förlamat. Ty en vilja, som ej vet vad den bör vilja, kommer över huvud ej i betraktande som verkande kraft. Vi måste då foga oss i, att vi visserligen veta, vad sannfärdigt viljande eller personligt liv skulle vara, men att det liv, som vi måste leva, ej har utrymme därför.

Därifrån äro vi räddade, då vi vunnit mod till det förtroendet, att makten i det verkliga är den goda viljan, vilket för oss kristna betyder, att Gud uppenbarar sig för oss. Genom verklighetens faktiska ordning finna vi oss mitt i ett virrvarr av de mest olikartade krav, vilka vi ej kunna finna oss tillrätta med. Men har inom samma verklighet den goda viljan uppenbarat sig för oss såsom den allsvåldiga makt, som låter en längtan efter rättfärdighet och frihet uppstå inom oss och vill skänka uppfyllelse åt vår åtrå efter personligt liv, så ter sig också detta nödläge som ett avsiktligt verk av denna vilja. Att vi stå just på denna plats i naturen och historien, och allt som därav följer för vårt

liv, är av Gud ordnat med den avsikten, att det sedliga slutmålet därigenom må främjas. Även om vi själva intet se av detta sammanhang, så hysa vi dock den tillförsikten, att allt, som tynger oss såsom hinder för vår sedlighet, av Gud bestämts till att göra oss sedligt starkare och friare. På så sätt bringas dock genom vår tro på Gud de förhållanden, i vilka vårt naturliga liv är infogat, och under vilka vi ej omedelbart äro sedligt verksamma, ändock i relation till vår sedliga uppgift. Genom vår tro återskänkes oss sålunda friheten gent emot de naturliga ordningarna, från vilka vi dock ej kunna lösgöra oss. Vi begagna dem med gott samvete som medel att härda och utveckla vårt naturliga liv. Ty då Gud ställt oss i dessa ordningar, så måste de tjäna det goda. *Tron på den allsmäktige Guden tvingar oss till vördnad för det verkliga.* Det är därför otro, om vi vilja såsom något värdelöst bortkasta sådant, som på naturlig väg kommit på vår lott. Men det är likaledes gudsförgätenhet, om vi ej bruka detta naturliga i samma syfte, vartill Gud skapat det, nämligen som medel för det godas förverkligande.

Vår tro måste i vår naturliga bundenhet vid vissa människogrupper och i det arbete, varmed vi måste slå oss fram i världen, se en gåva och uppfordran från Gud, som vill göra oss sedligt fria. Därmed upphäves visserligen ej spänningen mellan det, som vi av naturen äro, och det som vi med hänsyn till vårt sedliga sinnelag vilja vara, men förvandlas till en helt annan upplevelse. Vi förnimma den ej längre som något hämmande, utan som en oss höjande kraft. Ty i den ofrånkomliga begränsningen av vårt sedliga viljande, höra vi Guds kallelse, som vill leda oss den för oss enda möjliga vägen till frihet.

Det sedliga slutmålet måste vi själva inse. Blott om vi därvid följa vårt eget förnufts lag, äro vi själva vunna för det goda. Men i tron, att vi just i den av naturen oss pålagda begränsningen skola tjäna det goda, lyda vi den Gud, som uppenbarat sig för oss. Det måste blivit oss klart, att detsamma, som ligger framför oss som slutmål, är den gestaltande kraften i den verklighet, vari vår egen självbesinning försiggår. Om vår tro på så sätt i den verklighet, vari vi stå, lär sig se den av Gud oss anvisade vägen till det eviga målet, blir vår sedliga kallelse oss given. *Med den sedliga kallelsen förstå vi alltså den begränsning av den sedliga uppgiften, som följer av det religiösa förståendet av vårt naturliga läge.* Begränsningen av den sedliga uppgiften består däri, att vi på vägen till målet alltid måste anknyta till det naturligt givna såsom den av Gud oss givna utgångspunkten. Om Gud över huvud uppenbarar sig för oss och vi lyssna till honom, så förnimma vi helt visst även hans befallning, att vi på en bestämd plats skola göra hans vilja. Blir det ändå sedan på nytt tvivelaktigt för oss, vilken väg vi böra gå, så blir tron på den levande Guden till ett ivrigt sökande efter hans anvisning. Utan ett sådant sökande och mottagande av de mest speciella uppenbarelser är tron död. Men höra vi Gud tala till oss ur vårt livs skickelser och förstå vi, att den trånga eller vida verkningskrets, vartill vi genom natur och historia äro hänvisade, uttrycker hans befallning till oss, så erhåller vår verksamhet en säkerhet och energi, vari vi få erfara frälsningens kraft.

Det är den genom Jesus Kristus vunna frälsningens kraft, som skänker oss denna befrielse. Utan förtroende till honom skulle vi ej vara i stånd att, de yttre hindren för vår vilja till trots, förtrösta därpå, att Gud giver oss en särskild kallelse, i vars fullgörande vi under hans ledning dock förbliva förbundna med det sedliga slutmålet och därigenom kunna veta oss vara i överensstämmelse med honom själv. Den, som ej så kan uppfatta sitt eget liv och verkande i världen, har förlorat sammanhanget med Gud. Båda dessa saker: att den av Gud mottagna kallelsen gör oss sedligt fria, och att vi blott i medvetandet om en sådan särskild uppenbarelse äro förenade med Gud eller frälsta, har Luther kraftigt uttalat. Ty i det han insåg detta, frigjorde han sig från munkväsendet. Den, som följer munkidealet, vill höga ting, men han vill ej höra därpå, hur Gud vill frälsa just honom. Om vi vilja lyda Gud, måste vi sätta in vårt arbete där, varest Gud ställt oss, alltså i vår historiskt givna ställning i världen. I sådan lydnad finna vi den inre jämnvikten, föreningen av det djupaste lugn och framåtträngande kraft. Däremot äro vi naturligtvis ej hulpna därmed, att vi helt enkelt låta de förhållanden, i vilka vi se oss försatta, bestämma för oss arten av vår verksamhet. Den, som i sitt handlingssätt blott underkastar sig ett sådant tvång, visar därmed, att han i sin strävan att hävda sig själv, vet att anpassa sig efter situationens krav. Men på samma gång bevisar han, att han över huvud ännu ej vaknat upp till ett sedligt viljande. Han känner därför ännu ej något som

helst behov av sedlig befrielse, och den verksamhet, vartill han inskränker sig, skulle ej kunna skänka honom den. Vi måste hava förnummit den osäkerhet, vari den sedliga uppgiften försätter oss, och vi måste sedan vunnit klarhet därom, att Gud giver oss en alldeles bestämd anvisning, som vi i blind lydnad följa. Då först kunna vi erfara, huru kallelsen gör oss sedligt fria.

Men att verkligen Gud givit oss kallelsen, skall alltid visa sig däri, att vi från den blinda lydnaden komma till en fri lydnad. Den goda viljans på oss arbetande makt kallar oss till frihet, ty den vill göra oss till personligheter. Att Gud verkligen giver oss en kallelse genom de krav vårt historiska läge ställer på oss, kunna vi tro endast då, när vi över huvud förnummit det godas makt över det verkliga, eller när Gud uppenbarat sig för oss. Om man, utan att vara bestämd genom en sådan upplevelse, vågar kalla sin verksamhets begränsning den av Gud givna kallelsen, så har ett sådant hyckleri även sina konsekvenser. Människan lyckas då genom en föregiven lydnad mot Gud undandraga sig själva den sedliga uppgiften, som aldrig fullständigt kan uttryckas genom den jordiska kallelsens krav. Då däremot övertygelsen om den av Gud givna kallelsen härflyter ur den erfarenheten, att det godas makt möter oss i den verklighet, som omgiver oss, så veta vi åtminstone, att vi fått oss denna kallelse pålagd för den sedliga uppgiftens skull. Men då höra vi alltid inom oss en manande erinran om, att vi hava mycket mer att göra än vår nuvarande insikt i vad som är vår kallelse låter oss se. Tanken på det mål, som ligger i Guds vilja, nödgar oss att betrakta kallelsen som den form, som vi själva beständigt skola utvidga, i det vi sedligt växa. I vårt kallelsearbete — då det verkligen göres i lydnad mot Gud, alltså med tanken riktad på det sedliga slutmålet — måste det bliva oss allt tydligare, att det på varje punkt av vår utveckling blott är att betrakta *som den av Gud anvisade utgångspunkten för en mer omfattande verksamhet.*

En människa, som rostar fast i sitt kallelsearbete och städse endast rör sig inom den trånga kretsen av för länge sedan invanda uppgifter, kan ej vara uppriktigt övertygad om, att hon mottagit denna kallelse av Gud. Ty hon avspärrar sig därigenom mot den i världen framträngande rörelsen, vari Gud vill indraga henne. Den kallelse däremot, som vår tro verkligen förstått såsom en av Gud oss anvisad

livsuppgift, låter oss ej på detta sätt förkrympa. Den giver oss kraft att inom den naturligt givna begränsningen av vår sedliga verksamhet upprätthålla den inre förbindelsen med det sedliga slutmålet eller ett gott samvete. Men i denna kraft övervinna vi ej blott den osäkerhet, vari eljes den sedligt uppåtsträvande människan förblir fången, om hon visserligen *vill* tjäna det eviga, men *måste* tjäna jordiska intressen. Samma kraft, som återskänker oss vår fria ställning gent emot naturen, bevarar oss också från att gå under i det jordiska, emedan den härflyter från insikten, att Gud vill föra oss vidare.

För den människa, som Gud givit ett kall, finnes det intet ögonblick någon med detta kall förknippad uppgift, som skulle kunna helt upptaga henne. I allt arbete på ändliga uppgifter, för sin ställning i samhället, för sin familj, sin sociala grupp, sitt fädernesland, bibehåller hon blicken fästad på det eviga målet, som är hennes framtids, för hennes sinnen ofattbara, i Gud förborgade hemlighet. Hon kan alltså blicka ut över alla dessa ting och är dem visserligen i sitt innersta hängiven, men dock fri gent emot dem.

Nu kan visserligen detta förenande av motsatserna, denna förbindelse av ett hjärtligt hängivande åt den jordiska kallelsen och inre oberoende av dess förmåner och uppgifter, aldrig bli fullkomlig hos oss. Detta vore blott möjligt, om vi själva kunde inse, att de äro nödvändiga medel för det godas förverkligande. Men vi äro mycket fjärran från en sådan säker insikt. Det fria hängivandet åt de jordiska uppgifterna är hos oss blott genom vår tro förbundet med den impuls, som driver oss utöver dem. Vår tro giver oss kraft att i dessa uppgifter se en del av den oss av Gud givna kallelsen. Därför kunna vi av hjärtat hängiva oss åt dem, men visas dock på samma gång genom tanken på Gud eller det godas allmakt utöver desamma.

Men så går det ej blott för oss kristna. Varje sedligt allvarlig människa tillstår till sist, att hon för den aldrig ändande kampen för inre frid hämtar sin kraft från en tro. Hon tror därpå, att den verklighet, vid vilken vi äro bundna, även där vi i den ej kunna upptäcka ett spår av det goda, har sin grund i det sedliga slutmålets skapande kraft eller i den goda viljan. Det kan ej vara fråga därom, huru en sedligt allvarlig människa ställer sig till denna tro. Hon söker den, och var och en bör själv inse, på vilken väg hon

vinner den. I det moderna samhället gives det många, på vilka man väl märker, att sedlig plikt och inre självständighet för dem blivit de varandra motsvarande polerna av ett rikt och intensivt liv. Om vi på denna grund akta dem, så måste vi även hysa det förtroendet till dem, att de skola få mod att i det tvång, deras individuella läge pålägger dem, se det godas fördolda makt, som därmed vill ge näring åt deras personlighetslivs eld. En sådan tillförsikt är deras tro på Gud, som de ej skulle kunna hava, om de ej också på något sätt hade förnummit den goda viljan såsom en dem räddande makt. Om de i sitt inre samla sig i denna erfarenhet såsom sin dyrbaraste andliga besittning, så lyda de Guds uppenbarelse.

Men få vi glädja oss åt, att denna Guds uppenbarelse genom Jesus själv och genom människor, som han fjättrat vid sig, blir oss tydligare än genom något annat, som eljes mött oss i världen, så äro vi också förpliktade att ådagalägga den högre kraft, som vi mottagit. Men detta göra vi *för det första* genom det i och med vår tro oss givna klarare förståendet av det sedliga budet eller av det goda, varigenom det nya livet i trons kraft blir till omvändelsens uppgift; och *för det andra* genom de jordiska förhållandenas förvandling genom uppfyllandet av den av Gud oss givna kallelsen.

ANDRA KAPITLET.

Omvändelsen.

§ 23. Den kristna tron såsom omvändelse.

Den inre förvandling, som kristendomen innebär, verkas ej genom evangeliets höga läror ensamma för sig. Om vi ej tanklöst låta dem gå över vårt huvud, så kunna de närmast endast säga oss otroliga ting. Det förkunnas oss, att den Gud, som är i det fördolda, i outtömlig godhet vill låta människorna komma till delaktighet i hans eviga liv, och att dock samme Gud enligt en evig ordning låter människornas

öde framväxa ur deras egna avgörelser. Ingen kan bevisa dessa utsagors sanning. Om de det oaktat ej längre klinga främmande och motsägelsefulla för oss, så måste det bero därpå, att i dem det, som vi själva upplevat, kommer till full klarhet för oss. Vi måste kunna blicka tillbaka på upplevelser, vilkas betydelse tolkas för oss genom sådana ord, som vi själva ej skulle ha funnit. Om vi böjt oss för en sedlig kraft och upprättats genom den, är det oss ej längre otroligt, att en allsmäktig god vilja drar oss till sig, och att vi äro kallade till frihet. Men det är oundvikligt, att andra erfarenheter i fråga om samma människa och hos oss själva framkalla tvivel, huruvida ej ändock i den verklighet, vari vi stå, den blinda naturmakten omsider skall få väldet över allt annat. Då äro vi otillgängliga för evangeliets tankar och se i vårt liv ett meningslöst förrinnande av våra krafter.

För den genom sådana erfarenheter väckta och genom detta tvivel förlamade tron på Gud är Jesus Kristus en frälsare. Han är den ende, som står på höjden av den kraft, som alltid övervinner. Hos honom ensam skåda vi det, som vi kunna förstå som det eviga liv, efter vilket vi längta. Genom den tillförsikt, varmed han uppträder gent emot hela mänskligheten, uppkallar han den skarpaste kritik. Men aldrig har en allvarlig kritik närmat sig honom, vilken ej genom hans kraft förvandlats till den djupaste vördnad. Detta måste vi erfara inför honom själv: att han trots det för oss främmande, som först stöter oss bort från honom, genom uppenbarelsen av sin sedliga fulländning fjättrar oss vid sig och betvingar oss. Hava vi såsom något oförliknеligt behjärtat denna erfarenhet, utan vilken han ej kan hjälpa oss, så blir den vördnad, varmed vi blicka upp till honom, till förtröstan på hans godhet. Just det sällsammaste, hans påstående, att han ensam kan förena oss med Gud och göra vårt hjärta glatt, överväldigar oss då. Vi tro på honom härutinnan, emedan vi i honom allena mött det väsen, gent emot vilket vi kunna fatta det fulla förtroende, som eljes ej finner någon plats i världen. Huru olika denna upplevelse än må förmedlas hos de enskilda, den blir dock till sist för var och en en egen upplevelse genom den goda viljans makt, som tränger sig på honom, då han stannar inför Jesu spår i historien och inför den bild av Jesus, som där stiger fram för hans blick.

Detta åter är nu orsaken till, att kristendomen ej blott

talar om en pånyttfödelse eller en ny skapelse, utan även om en omvändelse, som vi själva skola åvägabringa. Motsatsen mellan dessa båda tankar har man alltid märkt, men den blir särskilt förnimbar, om vi äro medvetna om att själva ha upplevat, att vi genom inflytandet av Jesu person fått ett nytt sinne och ett nytt mod. Att vi i vårt livs djup äro förnyade genom Kristus, förblir visserligen alltid en förtroendets tanke, som visar oss utöver allt, vad vi redan erfarit. Det är ännu ej uppenbart, vad vi skola bliva. Men därav, huru vår förbindelse med Kristus låter tröst och kraft inströmma i vårt hjärta, hava vi dock i det hänseendet en klar erfarenhet, att tanken på Fadern i himlen, på vilken vi kunna kasta alla våra sorger, emedan han tager sig an oss, uppstår hos oss själva därigenom, att Jesu uppenbarelse påverkar oss. Det oaktat säges nu, att ingen får del av denna frälsning, som ej omvänder sig.

Men då frågas, huru pånyttfödelse och omvändelse förhålla sig till varandra. Är det sant, att den riktigt uppfattade kristna tron innebär en pånyttfödelse, emedan den befriar människan från sedlig nöd, så synes för omvändelsen endast den betydelsen återstå, att den är en inre lyftning, som möjliggöres genom pånyttfödelsen. Men denna uppfattning måste tillbakavisas. Ty då måste antingen pånyttfödelsen eller omvändelsen frånkännas betydelsen av en verklig sinnelagets nydaning. Giver man ordet omvändelse den allvarliga betydelsen av en sinnesändring, så skulle ordet pånyttfödelse, om därmed skulle åsyftas en annan process, blott kunna beteckna en betingelse därför; förstår man åter med pånyttfödelse verkligen en inre förvandling, så skulle en omvändelse, som skulle vara något annat, blott kunna betyda en handling av den redan förnyade människan. Avses däremot icke ett sådant försvagande av någotdera av de båda orden, så återstår endast att anse pånyttfödelse och omvändelse icke som två skilda saker, utan som två beteckningar för samma sak. Men då måste man kunna uppvisa, varför samma sak betecknas med tvenne konträrt motsatta begrepp. Ty pånyttfödelsen betecknar uppenbarligen något i människan passivt verkat, som bringar det för henne själv omöjliga till stånd. Omvändelsen däremot är människans gärning, som hon *kan* fullgöra, emedan hon *skall* fullgöra den. Hon ställes till ansvar, om hon ej omvänder sig.

Genom den kristna teologiens historia gå ändlösa be-

mödanden att i ett enhetligt frälsningsbegrepp med varandra förena de båda begreppen frihet och beroende. Detta är visserligen omöjligt. Men man kommer också på denna tanke endast därför, att man underlåter att göra klart för sig det viktigaste i kristendomen. Om vi ha en levande uppfattning av den verkligt kristna tron, så se vi, att denna upplevelse av fullständigt beroende innesluter det klaraste medvetande om vår självständighet, och att vi likväl uppleva den frälsning, som Gud giver oss, då Kristus övervinner oss, såsom ett fritt hängivande, alltså som vår gärning. Detta skulle nu ej vara möjligt, om vår tro ej vore den inre underkastelsen under det godas personliga makt, som i Kristus tager sig an oss. Att denna uppenbarelse uppgår för oss i åskådandet av Jesus Kristus, är frälsningens faktum. Då hans historiska framträdande för oss blir det övertygande uttrycket för den på den sedligt kämpande människan riktade godheten, bliva vi genom det förtroende, som han avvinner oss, uppfyllda av ett nytt livsmod. Det godas makt, för vilket vi fruktade, berör oss nu i sin rena uppenbarelse såsom en frälsningens vänliga makt. Denna erfarenhet skänker oss ett obetvingligt mod. Men samtidigt uppleva vi det förtroende, som Kristus avvinner oss, såsom vårt egna fria hängivande åt det godas makt eller åt Gud. Först det därav hos oss alstrade medvetandet av ett begynnande nytt liv för oss till en sann ånger. Redan förut kunna vi känna förtvivlan över ett förspillt liv och ångesten för den framtid. som vi berett oss själva. Men först den människa, som genom henne bevisad kärlek blivit förenad med Gud, bringas i en verklig motsats till de hinder för det goda, som hon hopat inom sig själv, så att hon dömer sin egen onda vilja. Blott den sedligt befriade människan kan i sanning ångra. Dessförinnan kan hon endast känna den ångest, som *Luther* kallar »galgånger». Därav följer, att vi blott på *ett* sätt kunna hjälpa andra till sedlig omvändelse, nämligen genom tjänande kärlek, som kan bringa dem till besinning helt enkelt därigenom, att den är uppriktig.

Det förhåller sig alltså ej på det sättet, att den frälsning eller den tro, som frälsar oss, måste fullständigas eller föregås av en omvändelse, för att den kristna religionens sedliga art skall räddas. Utan det förtroende till Kristus, som giver vårt liv ett nytt innehåll, är själv den omvändelse eller sinnesändring, som fordras av oss. Ty detta förtroende skall

ej vara ett blint vågstycke, utan uppriktig underkastelse under det godas här erfarna makt. Är vår tro detta, så är den i sin begynnelse och på alla sina utvecklingsstadier sedlig lydnad. Så snart den ej innebär en fri underkastelse under det av oss själva insedda goda, är den synd. Men ändock är den ej blott ett ur oss själva framgånget viljande, den är även upplevelsen av en oss skänkt befrielse, ty den är ett glatt hängivande åt den outtömliga godhetens makt, som tager sig an oss. Denna process kan alltid upplevas såsom någonting oss givet, men även såsom den energiska samlingen i det, som vi själva insett äga evig giltighet.

Men det får ej förgätas, att en sådan enhet av pånyttfödelse och omvändelse blott är möjlig därigenom, att den oss frälsande makten eller frälsningens faktum är ett personligt liv, som övervinner oss i det hjärtliga förtroendets upplevelse. Den som däremot med frälsningens faktum förstår något annat än makten i Jesu personliga liv, som han kan erfara, skall förgäves bemöda sig om att till ett sammanfatta pånyttfödelsens och omvändelsens begrepp, gåva och uppgift. Ty vi känna intet annat exempel på deras enhet än det gränslösa förtroendet till den rena sedliga godhet, som vi se hos Jesus.

Med den kristna tron skall ej blott en omvändelse vara förbunden, utan den tro på Gud, som framgår ur förtroendet till Kristus, är själv omvändelse. Men hur vår inre ställning till den sedliga uppgiften eller vår sedlighet förändras, därigenom att den goda viljan träder oss till mötes som en oss räddande makt, får ett överraskande uttryck i det sätt, varpå Jesus utlägger sedelagen.

§ 24. Sedelagen enligt Jesu Kristi utläggning.

Någon ny lag har Jesus icke givit. Han förutsätter överallt, att människorna känna den ena eviga lagen, men söka dölja den för sig själva. Icke till en ny lag, utan till en bättre rättfärdighet ville han förhjälpa människorna. De människor, som han fört till den levande Guden, få genom honom kraft att göra det goda. Men denna kraft är blott verksam i och med en växande insikt i det goda. Emedan Jesus är det sedliga livets befriare, så hava vi honom att tacka även för en ny väg till sedlig insikt. Om vi förnummit något av hans befriande makt och gripa och fasthålla denna förbindelse med honom såsom begynnelsen till ett nytt liv, så växer hos oss förmågan att i det enskilda bedöma, vad som är gott och fullkomligt.

De sedliga lärdomar, Jesus giver, hade ej till syfte att försätta ur verksamhet detta självständiga omdöme hos oss själva. Han har visserligen ingalunda menat, att vi redan äga inre självständighet. Ingen är god utom Gud allena. Men han har ej fritagit oss från att själva giva oss lagar. Tar man en överblick av alla hithörande ord av Jesus, så är det uppenbart, att de ej vilja giva oss en möjligast uttömmande mångfald av levnadsregler. Mätta efter en sådan avsikt, skulle de vara högst ofullständiga. Ty de fordra i grunden alla en enda sak, *det fulla hängivandet åt Gud i sedlig självständighet*. Men detta är den sinnesart, som redan uppstått hos Jesu lärjungar, då de inför hans person reste sig till nytt livsmod. Jesu fordringar pålägga ej hans lärjungar något för dem främmande. De ställa endast i full belysning, vad som redan är för handen och strävar mot klarhet hos dessa människor själva. Men till en början måste de båda moment, som i Jesu sedliga anvisningar äro sammanfattade till ett, betraktas var för sig. Där det ena av dem fattas, vinnes ej heller det andra på det sätt Jesus menar.

Jesus tänker framför allt därpå, att en människa, som i sanning förnimmer Gud som verklig, även ser som sitt livs allt omfattande uppgift att söka Gud, låta honom härska inom sig och tjäna honom. Om människan ej är medveten om, att Guds uppenbarelse tager henne helt i anspråk, så har hon över huvud ej den levande Guden för ögonen. Om Guds ingripande i vårt eget liv, alltså om den levande Gudens verklighet, kunna vi blott vara övertygade i och med att vi känna oss uppfordrade till fullkomlig underkastelse. Jesus har därför för de människor, som under intrycket av hans person visste sig gripna av Gud, på ett högst inträngande sätt framhållit den uppgift, som därmed ställes på dem. Han har gjort det gammaltestamentliga budet om den kärlek till Gud, som skall fylla hela själen, tydligt för sina lärjungar framför allt därigenom, att han bragte dem i den mest levande beröring med den andliga makt, för vilken människan ej kan fly till någon fördold ort, enär den härskar även i det fördolda. Men han har

också tydliggjort, huru allena denna höga fordran kan uppfyllas. Lärjungen måste hava erfarit, att Gud står framför honom såsom en allvarlig kärleksfull fader. Men fullkomlig blir denna erfarenhet av Guds outtömliga godhet, då lärjungen upptages och upprättas som en Guds förlorade son eller då hans synder förlåtas honom. Något högre kan Gud ej giva människan än att han gör henne, som förvivlar om sig själv, åter glad och förtröstansfull, därigenom att han upptager henne till sig. I den glädje över Gud, som tändes genom den av Jesus förmedlade erfarenheten av Guds godhet, står lärjungen faktiskt i en ställning av kärlek till Gud. Men han måste nu samla sig i den insikten, att det, som han därmed griper, verkligen är hans ett och allt. Han skall göra klart för sig, att hans saliga framtid ligger däri allena, att Gud vinner ett fullkomligt herravälde över honom. Alla förmåner, som för honom själv innebära något annat än att Gud kommer honom nära, bereda honom undergång. Fri och levande är han blott, om han för Guds skull låter allt annat fara. Om vi handla därefter, lägga vi i dagen vår kärlek till Gud. Hur sker detta?

Jesus fordrar, att vi ej skola hava någon omsorg. Han menar ej den energiska omsorg, som fattar uppgiftens svårighet klart i sikte och vill förvärva medel till dess fyllande, utan den modlösa omsorg, som alltid är ett uttryck för gudsförgätenhet, alltså ett hedniskt sinnelåg. Den gör människan kraftlös, ty i ett försagt hjärta slocknar viljan. Det är endast ett annat uttryck för samma tanke, då Jesus fordrar av lärjungen, att han ej skall trakta efter ära eller ett blott hopande av jordisk egendom. Båda dessa värden hava en tendens att taga människan helt fången. Verkar äran så på oss, blir den för oss ett oumbärligt, obetingat värde, så bliva vi slavar under människorna, utan vilkas erkännande vi ej kunna leva. Med särskild skärpa framhäver Jesus, att den jordiska besittningen, om den för människan blir ett obetingat värde, en härskare över hennes inre liv, skiljer henne från Gud eller tager hennes liv från henne. Ett allmänt försakande av dessa förmåner har Jesus ej fordrat av sina lärjungar. Hade han det gjort, så vore han förvisso en lagstiftare, som själv gjorde människorna till slavar. Ty av själva kärleken till Gud följer ej, att man bortkastar dessa ting, som kunna mottagas som Guds gåvor och brukas som medel i hans tjänst. Den, som beslutar sig därför på grund av något ord av Jesus, handlar således ej i överensstämmelse med det, som enligt Jesu mening borde helt och hållet uppfylla honom. Men väl vet Jesus, att det gives sådana avgörelsens ögonblick, då den frågan ställes till oss, huruvida vi vilja avstå från egendom och ära. Om vi då, ehuru med bedrövat hjärta, svikta, så sjunka vi ned i mörker. Det, som bestämmer våra beslut, får ej vara ångest eller pieteten gent emot något Jesusord, utan den glada lydnaden mot den Gud, som Jesus låter oss omfatta och förstå såsom makten över allt.

Då vi tro på Gud, uppfylla vi våra plikter såsom gudomliga bud. Men tanken på Gud verkar på dubbelt sätt som motiv för våra handlingar, allt efter som vårt momentana läge uppenbarar eller döljer Gud för oss. Uppenbar för oss är Gud, när glädjen i honom väckes hos oss av de förhållanden, som i det närvarande ögonblicket taga oss i anspråk; fördold för oss är han i det moment, då det kostar oss ansträngning att hålla fast vid honom. Är det förra fallet, så motiveras den handling, som vi klargöra för oss såsom hans vilja, genom den tanken, att vi endast på det sättet kunna stå i förbindelse med honom eller vara hans barn. Den i det närvarande förnumna lyckan av gemenskapen med Gud driver oss att söka kvarhålla den, så att den ej försvinner för oss i vårt handlande. Äro vi däremot i ett visst moment berövade denna vederkvickelse, så skapar tanken på Gud, vid vilken vi det oaktat fasthålla, hoppet om kommande belöning och fruktan för kommande straff. Dessa båda former av religiös motivering gå i livet omärkligt över i varandra. Ingen av dem är helt utan den andra. Den religiösa friden är aldrig helt utan fruktan för Gud och alltid förbunden med hoppet, som ser mot en framtid, där det bästa ännu väntar. Å andra sidan hava fruktan och hopp blott hos den människa religiös skärpa och tillförsikt, inom vilken den erfarenheten fortfar att ljuda, att Guds närhet betyder liv och salighet. Men i det jordiska livets strid träder med nödvändighet hänsynen till den bortom denna tillvaro liggande framtiden starkare i förgrunden.

Men härtill anknyter sig nu en ofta upprepad anklagelse mot den kristna sedligheten. Den är, säger man, över huvud ej verklig sedlighet, ty den gör ej det goda för det godas skull, utan på grund av bud, som överlämnats åt oss

såsom gudomliga, av hänsyn till Guds belöning och straff. Det må väl vara sant, att det också inom kristendomen ofta nog förekommer, att skenbart religiösa motiv förstöra sedligheten eller göra människorna onda. Om av Jesus Kristus intet mer bevaras än hans namn och en lära om honom, kan det städse på nytt komma därhän. Men det torde ej ofta inträffa, att inom en kristen kyrka varje minne slocknar av de Jesusord, i vilka hans harm vänder sig mot en religion, som sedligt förlamar människan. Mer vredgat talade han aldrig än mot en fromhet, som vågar för Guds skull åsidosätta sedliga bud. Men framför allt kan man endast då framkasta den anklagelsen, om man intet vet därom, huru Jesus fullständigade kravet på fullkomlig underkastelse under Gud. Jesus fordrade den sedliga viljans självständighet med en skärpa, som ingen varken före eller efter honom det gjort. *Detta är det andra momentet i Jesu sedliga undervisning,* vilket de kristna icke få förgäta, om ej det förmenta hängivandet åt Gud eller åt någon av honom utlovad förmån skall bli en tom fantasilek. Jesus har för det första ej erkänt något annat som rättfärdighet än det sinnelag, som går sin egen väg. Lagar, som inskränka människans frihet, har han visserligen, inom deras område, låtit behålla sin giltighet såsom mänskliga medel för åstadkommande av ordning inom de jordiska förhållandena. Men såsom bud, genom vilkas efterlevande människan blir rättfärdig, har han blott låtit dem gälla, i vilka människans egen vilja uttalar sig. För det andra har Jesus gjort den föreställning om det sedliga slutmålet, som man själv måste bilda sig för att vara sedligt självständig, så fattbar, som det ej är möjligt att göra medelst någon än så noggrann begreppsbestämning, och har tillika uttalat denna tanke med en så hänsynslös konsekvens, att till och med den filosof, som hade kommit Jesu sedliga uppfattning närmast, häri ej förmådde följa honom.

Att den sanna rättfärdigheten icke vinnes genom den blotta underkastelsen under pålagda bud, utan att den består i ett handlingskraftigt sinnelag, är en sanning, som är oss alla förtrogen. Utan tvivel var denna sanning ej heller obekant för Jesu omgivning. Det berättas uttryckligen för oss, att Jesus, då han sammanfattade lagens innebörd i kravet på ett enhetligt sinnelag, därvid ej möttes av den skriftlärdes motsägelse utan av ett glatt instämmande. De

profetord, som uttalat samma tanke, hade ej förklingat, den skriftlärde påminnes därför genast därom, då han hör Jesu svar. Man skulle kunna tillägga, att även utom Israel denna insikt ej saknats. Likväl säger Jesus, då han förfäktar denna sanning: »Men jag säger eder.» Därmed stämmer överens, att aposteln i det handlingssätt, som är den bärande grunden i all historia, att nämligen den ene bär den andres börda, ser uppfyllelsen av Kristi lag. Jesus har alltså därmed förvisso ej uttalat en sanning, som ingen känt före honom. Då kan alltså hans förklaring, att det som han gör gällande såsom den sanna rättfärdighetens krav, dock uttalar något oerhört, blott syfta därpå, att han avlägsnar ett vanställande av den sedliga uppgiften, som annars över allt ovillkorligt framväxer ur önskan att försvaga det sedliga kravets skärpa.

Man kan nämligen förfäkta den sanningen, att rättfärdigheten ligger i sinnelaget och dock samtidigt söka bliva rättfärdig därigenom, att man lyder bud, som man ej själv skulle pålägga sig. Det nya hos Jesus är, att han angriper detta sedliga fördärv såsom inre tvedräkt och hyckleri. Alla fordringar, genom vilkas uppfyllande vi enligt Jesu mening bliva rättfärdiga, kunna blott uppfyllas av en människa, som själv ålägger sig dem. Detta betydde, att Jesus upphävde det hos judar och greker gängse likställandet av borgerlig rättskaffenshet och sedlighet. I detta likställande gömma sig tvenne oerhört verksamma motiv: för det första pieteten mot den traditionella ordningen, för det andra människans glädje över fullbordandet av det, som hon är skyldig att göra. Jesus ringaktade nu varken pieteten eller det punktliga uppfyllandet av rättsordningen, utan försvarade genom sitt exempel bådadera. Men om de vilja träda i sedlighetens ställe, så vänder han sig emot dem med ord, vilkas skärpa ännu alltjämt väcker förundran även bland hans lärjungar. Det klingar också sällsamt, då han gent emot förbudet att döda stämplar redan vreden och bannandet som förbrytelse. Har han då inte själv vredgats och bannat? Se icke därför hans ord ut som en lidelsefull och därför obillig skärpning av det gammaltestamentliga budet? Samma intryck gör det, då Jesus gent emot budet om rättvis vedergällning uppställer kravet, att lärjungen på rättsvidriga anspråk och förolämpningar skall svara med prisgivandet av sin egendom och sin ära.

Man säger sig alldeles riktigt, att dessa ord omöjligen kunna vara menade såsom föreskrifter för lärjungarna, som på samma sätt som eljes rättsordningen skulle bilda skrankor för deras vilja. Men frågan är, varför detta är omöjligt. För visso ej därför, att ett sådant handlingssätt som det fulla uppgivandet av ens rätt över huvud skulle vara meningslöst. Utan tvivel har Jesus vid dessa ord haft för ögonen människor, som frivilligt öva denna försakelse och därmed helt enkelt uppfylla rättfärdighetens krav.

Dessa bergspredikans ord, av vilka man brukar taga anstöt, ställa oss inför tre möjligheter. Antingen äro dessa ord överdrifter, som utslungats i ett ögonblick av lidelsefull upphetsning, eller åsyfta de att till de föreskrifter, som begränsa människornas fria rörelse, foga bestämmelser av oerhörd skärpa, eller skola de utsäga, att den rättfärdiga viljan av sig själv i ett givet moment ålägger sig sådana saker såsom sin skyldighet, vilka ej kunna fastställas genom någon föreskrift såsom för alla fall giltiga. Den första tolkningen har man först då rätt att tillgripa, om det verkligen visar sig omöjligt att finna en förnuftig mening i orden, och om det visar sig omöjligt att förena denna mening med Jesu eljes för oss kända tänkesätt. Det andra antagandet är uteslutet därigenom, att Jesus då skulle bli en konkurrent till de laglärare, som han bekämpar som folkfördärvare, och över vilkas praxis han fäller en obönhörlig dom. Man skall ej ha någon aning om hans andliga art, om man tilltror honom en sådan skärpning av de människans handlingssätt begränsande föreskrifterna, som dock till sist, såsom inom den katolska kyrkan, visserligen beundras av de flesta människor, men också lämnas åsido såsom ogenomförbara. Denna ström av osannfärdighet, som genom den romerska kyrkans kanaler utgjutits över folken, har ej sin källa hos honom. *Han har ej velat fostra dessa stora barn — sådana som den helige Franciskus —, som uppväcka häpnad såsom heroer i det vidunderliga,* utan han har velat leda allvarliga människor till inre klarhet över vad som för dessa är sedligt nödvändigt. För honom kom det ju just därpå an att göra klart, att rättfärdighet överhuvud ej består i underkastelsen under skrankor av ena eller andra slaget, utan allena i det uppriktiga sinnelaget. Alltså kvarstår endast den tredje möjligheten. Jesus vill med sådana ord genombryta den föreställningen, att människan genom en

summa av föreskrifter skulle kunna hållas kvar på den rätta vägen. Hans utläggning av förbudet att döda vill erinra oss om, att rättfärdigheten är människans egen gärning. Människan är sålunda ej rättfärdig därigenom, att hon undviker att döda. Hon är det blott därigenom, att hon sätter in allt på att övervinna den inre tvedräkt, vari hon står till människor i sin omgivning, alltså genom att en längtan efter frid och gemenskap uppstår hos henne själv. Ordet om uppgivandet av sin rätt belyser det rättfärdiga sinnelagets oberoende, att det ej låter hindra sig av några stängsel och ej genom någon kränkning låter neddraga sig till den förolämpades ståndpunkt. Men framför allt vill Jesus erinra därom, huru ögonblickets sedliga krav måste gå långt utöver allt, som skulle kunna uppställas som allmän föreskrift. Det i en viss situation sedligt nödvändiga kan endast den göra fullt klart för sig, som själv i sin egenart, med sin förtid och med sin nuvarande kraft ingår såsom ett moment i denna situation. Var och en kan därför endast genom självbesinning uppfatta det i ett bestämt läge sedligt nödvändiga. *Därpå syfta Jesu ord, då de fordra något, som absolut icke låter tänka sig såsom en allmän, verkligt sedlig föreskrift.* Han har velat säga människorna, för vilka intet är svårare än att bliva självständiga och levande, att just detta fordras av dem. Men detta är blott den konsekventa fortsättningen av den tanke, som eljes alltid förblev svag och outvecklad, nämligen att Gud fordrar hjärtat, eller att det sedliga kravet skall vara levande i sinnelaget och driva till handling. Ty detta är naturligtvis endast då fallet, när det sedliga kravet och sinnelaget ej gå i sär, utan det förra har sitt ursprung i det senare. Uppenbarligen har Paulus denna Jesu tankegång för ögonen, då han säger, att därmed, att någon giver all sin egendom till de fattiga eller låter sin kropp brännas, är ännu ej ens begynnelsen till levande sedlighet vunnen. Den tanken, att det egna sinnelaget skall vara ursprunget till och sista instansen för den sedliga avgörelsen, har han uttryckt i den korta formeln: allt, som ej stammar från sinnelaget, är synd. Nu gives det emellertid många kristna, som visserligen även vilja förfäkta den tanken, att rättfärdigheten beror på sinnelaget, men därmed vilja förbinda den tanken, att sedelagen är en människan pålagd skranka. Man menar nämligen, att människan kan genom sitt beslut i sitt hjärta

inskriva den, ej i hennes medvetande skapade, utan henne utifrån mötande lagen, så att hon blir så sinnad, som lagen säger. Denna oklarhet är försvunnen hos Jesus. Han har fullständigt tänkt ut den tanken, att rättfärdigheten beror på sinnelaget. Härur finner han den konsekvensen följa, att människan ut ifrån sitt eget sinnelag måste göra klart för sig själv, vad som för ögonblicket fordras av henne. Han frågar människorna: »Varför dömen I ej av eder själva, vad rätt är?» Jmf. Luk. 12.

Ingen före Jesus Kristus har vågat framhålla för människorna denna inre självständighet såsom det, som utgör kärnan i rättfärdigheten och därför den mest trängande uppgiften för var och en. Över allt eljes förbinda sig med ansatserna till sedlig insikt försöken att låta individens uppgående i massan för denne framstå som något gott. Olika medel ha använts och användas för att komma den naturliga trögheten till hjälp och hålla tillbaka ansatserna till personligt liv genom människans underordnande under ting. Förespeglingen, att det goda uppväxer ur den ohämmat sig utvecklande naturdriften, missbrukandet av pieteten till fullständigt underordnande under sed och medborgerlig rätt, missbrukandet av fromheten till framkallandet av den vanföreställningen, att vi skulle genom den religiösa traditionen få veta, vad vi i vårt nuvarande läge hava att göra, allt detta måste för människan bli en hjälp att skydda sig mot det sedliga kravet. Ty detta vill taga henne själv i anspråk, men dessa uppfattningar vilja så långt möjligt fråntaga henne den föreställningen, att hon själv skall vara något. I denna den sedliga viljans självständighet ligger ock den sedliga uppgiftens oändlighet. Jesus vill ej vara med om att kalla en människa god blott därför att hennes vilja själv ålägger sig det, som den ännu bör åt sig vinna; han fordrar även av människorna, att de, medvetna om att verkligen hava gjort det, som i varje moment krävdes av dem, dock skola säga, att de äro slavar, emedan de nu först riktigt lära sig inse, hur ringa de äro i jämförelse med det, som åligger dem. Därtill tvingar sinnelagets självständighet. Ty för det första känner den i sin sedliga insikt självständiga människan intet utifrån givet mått för sin verksamhet, varmed hon en gång skulle kunna bli färdig. För det andra är det självständiga sinnelaget blott levande i handlandet, i det det alltjämt vidgar gränserna för det sedligt uppnåeliga.

Den rättfärdiga viljan blir aldrig färdig. Den kan alltså i varje ögonblick genom den fria sedliga insikten nödgas ålägga sig själv handlingar som en sin skyldighet, i vilka den kastar å sido alla rättigheter, som andra medgiva den, och som den eljes också själv gör anspråk på såsom medel för sitt handlande.

Men denna självständighet, i vilken det skall visa sig de växlande situationerna vuxen, äger sinnelaget blott därigenom, att det är klar insikt om det, som i varje särskilt fall skall giva riktning åt viljan, eller om det sedliga slutmålet. Någon definition på denna tanke har Jesus ej givit. Men han har givit en underbar anvisning på, hur man själv skall finna den. Den ligger i den tolkning han givit åt budet om kärleken till nästan. Förstår man med nästan den människa, med vilken man är förbunden medelst gemensamma intressen och naturlig sympati, så är det möjligt att så förvanska budet, att det får den osedliga meningen: du skall älska din nästa och hata din fiende. Av budet blir då en affärsprincip. Denna möjlighet avskär Jesus, i det han fordrar, att man till och med mot sin fiende ej blott skall bevisa välgärningar, vilka driva blygselns rodnad till hans ansikte, utan att vi i all stillhet knyta ett band av gemenskap mellan honom och oss, i det vi unna honom allt gott, välsigna honom och bedja för honom. På samma sätt skola vi ställa oss till den främling, vars hjälplösa nöd vi möta på vår väg. Fienden såväl som en sådan främling skall betraktas som vår nästa. Men båda äro då vår nästa endast därför, att de faktiskt förts oss nära genom förhållandena. Men blott under en betingelse kan ett sådant förhållande väcka hos oss ett levande intresse för främmande eller oss motbjudande människor. Det måste finnas någonting hos oss, som driver oss att övervinna detta, som skiljer, och att söka gemenskap med sådana människor. Detta är övertygelsen om sanningen i den tanken, att vi under alla omständigheter trots alla hinder böra sträva efter att på ett inre sätt komma de människor nära, med vilka vi i det yttre komma i beröring. Om denna övertygelse saknas, så störtar oss kravet: gå och gör sammaledes, eller kravet: älsken edra fiender, in i en oöverskådlig förvirring. Någon gräns för den fordrade hjälpen är då ej att finna, ty den nöd, som omger oss, är gränslös.

Om vi det oaktat göra försöket att uppfylla Jesu fordran,

utan att viljan till gemenskap blivit oss klar såsom den allena sanna viljan, så blir oss intet annat övrigt än att genom andra hänsyn inskränka budet att hjälpa. Vi komma måhända att ge det den tolkningen, att vi böra hjälpa andra, för så vitt ej därigenom den i vårt egenliv liggande tendensen eller vår säregna livsuppgift göres om intet. Budet om kärleken till nästan får då den innebörden, att vi visserligen skola älska vår nästa, men därjämte även oss själva. Moderna filosofer, som mena det väl med kristendomen, vilja på detta sätt göra Kristi bud förnuftigt. Men budets mening undgår dem fullkomligt, och de ha ej på långt när hunnit fram till den andliga klarheten och friheten hos aposteln, som uppfattat denna mening. Även den längst gående hjälp är värdelös, så länge därjämte omsorgen om det egna livet gör sig gällande som något självständigt. Den kärlek, som Kristus menar, söker över huvud icke sitt. Den bor ej i ett delat hjärta, utan är själv viljans högsta enhetlighet. Till samma resultat komma vi, om vi begrunda budet om kärleken till fienden. Om någon, som faktiskt är uppfylld av djup motvilja mot sin fiende, försöker uppfylla budet, så blir följden ett yttre handlingssätt, som undanskymmer den verkliga meningen, alltså hyckleri. Så kan Jesus ej hava menat det. Då han uttalar kravet, väntar han, att det hos den människa, som i sanning vill uppfylla det, skall bringa till medvetande den betingelse, varunder det ensamt är uppfyllbart. Vi måste hava ett mål för ögonen, vid vars fullföljande allt, som är motbjudande och kränkande, blir oss ringa, men människan själv, som tillfogar oss detta, dyrbar, alltså i våra ögon förlorar sin karaktär av fiende, ej längre förbittrar oss som motståndare, utan som en hjälpbehövande människa uppväcker vår godhet. När alltså Jesus anvisar oss samaritens väg och fiendekärlekens väg, så räknar han på allvarliga, sannfärdiga människor, som ej blindvis störta sig in på den samma, utan genom de väldiga orden låta bringa sig till besinning. Den, som vill följa hans kallelse, måste överlägga, om han även har medel att genomföra sin föresats. Jesu avsikt går ej ut på att genom sin auktoritet överväldiga människorna och rycka dem med sig, utan att driva dem till att gå in i sig själva och att ställa dem på egna fötter. Därtill förhjälper han oss, i det genom alla hans ord den maningen ljuder, att det enhetliga sinnelaget allena kan utgöra människans godhet.

Men förstå vi över huvud budet om kärleken till fienden och kärleken till nästan så, att däri i varje fall en uppfordran till viljans enhetlighet och sannfärdighet ligger, så framstår för oss som dess mening detta: du skall för din egen del intet annat vilja än gemenskap. Att denna tanke fullt skall behärska oss, fordrar Jesus visserligen direkt och obetingat. Vi skola av hela vårt liv göra en tjänst för andra, liksom han. Detta göra vi, om vi intet annat vilja vara än tjänande lemmar i gemenskapslivets organism, alltså över huvud ej föresätta oss vårt egenlivs fullkomning och fullständiga utveckling som ett särskilt mål. Allt, som har någon rätt att bestämma vår vilja, måste låta sammanfatta sig i gemenskapens tanke. Lagens hela summa kan Jesus därför uttala i det kravet: Vad I viljen, att människorna skola göra eder, det gören även I dem. Ty därmed är i sanning på det enklaste sätt den väg oss anvisad, varpå vi skola kunna komma till ett liv i gemenskap.

Gemenskapstanken uttalar det, som vi kunna göra klart för oss själva såsom den enda meningen i ett obetingat krav på vår vilja. Detta sammanhang har Jesus ej direkt uttalat. Men att han har haft det för ögonen, det borde ej kunna undgå någon. Å ena sidan tillägger han gemenskapstanken betydelsen av sedligt slutmål. Å andra sidan fordrar han, att människan skall leva och handla utifrån sitt eget sinnelag. Men enhetsbandet mellan båda ligger uppenbarligen i den övertygelsen, att varje människa av sig själv skapar denna tanke, ehuru hon å andra sidan ständigt på nytt ser sig nödgad att avknappa något på det godas rena idé.

Därigenom att Jesus fullt klargör det sedliga kravets mening, blir det först begripligt, varför han till ett sammanfattar det fulla hängivandet åt Gud och det sedliga sinnelaget. Jesus har givit gemenskapskravet dess skarpaste form. Det fordras av oss en kärlek, som är fullkomligt oberoende av den genom andra hos oss väckta antipatien eller sympatien, som alltså gent emot människorna är en fri, »framkvällande» kärlek. Jesus tänker visserligen därpå, att en sådan kärlek är av gudomlig art. Men han säger, att just denna gudomliga kärlek fordras av oss. Med denna tankes svårigheter har *Kant* sysselsatt sig på ett berömt ställe i sin Kritik der praktischen Vernunft (jmf. avdeln.: »Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft»).

Han erinrar först om en ofta hörd invändning: »Ty det står ej i någon människas makt att älska någon blott på befallning.» Därtill anmärker han själv mycket riktigt, att just därför i budet ej kan menas den patologiska kärleken, d. v. s. icke den kärlek, som den andre uppväcker hos oss, vilken *Luther* till skillnad från den »framkvällande» kärleken kallar lånad kärlek. Därav åter sluter *Kant:* »Att älska vår nästa betyder att gärna uppfylla varje plikt mot honom.» Men det kan ej heller befallas »att vid pliktmässiga handlingar hysa detta sinnelag, utan blott att sträva därefter». Endast detta kan menas, »att man gör den blotta kärleken till lagen till det beständiga, ehuru oupphinneliga målet för sin strävan». Ett oupphinneligt helighetsideal är denna kärlek till lagen. Ty »den sedliga ståndpunkt, varpå människan (och, så långt vi veta, varje förnuftig varelse) står, är aktning för den moraliska lagen», »och hennes moraliska tillstånd, vari hon städse kan befinna sig, är dygd, d. v. s. moraliskt sinnelag under kamp, och ej helighet i förment ägande av en viljans fullkomliga renhet». Så visst nu än *Kant* med detta betonande av det faktum, att människan i sitt sedliga liv förblir en kämpande, befinner sig i överensstämmelse med Jesu tankegång, lika visst har han förvanskat tanken om kärleken till nästan. Jesus menade därmed icke kärleken till lagen, utan det, som ordet utsäger, kärleken till den i vår närhet ställda människan. Den »patologiska kärleken» har Jesus visserligen även betecknat som ett förhållande, där den sedliga ståndpunkten ännu ej alls är uppnådd, där man ej höjt sig över det blott naturligas nivå. Men han har dock som det allena goda fordrat kärleken till nästan själv, nämligen det uppriktiga sökande efter gemenskap med honom, som lämnar djupt under sig det naturliga tvånget till antipati eller sympati och allenast håller sig till det faktum, att vi hava framför oss människor, som Gud genom förhållandena förbundit med oss. Med detta krav på kärlek till nästan har Jesus utan tvivel så skarpt som möjligt framhävt de båda sedliga grundtankarna, tanken om gemenskapen som det sedliga slutmålet och tanken om den sedliga viljans självständighet. Ty där finnes verklig andlig gemenskap, där den ena älskar den andra såsom sig själv; kärleken är fullkomlighetens band. Likaså kan den sedliga självständigheten icke fattas djupare än i tanken om en kärlek, som ej låter sig förbittra, utan

över alla kränkningar blickar fram mot det mål, som det ställt för sig själv, att vinna den, som ännu är fiende, för ett gemensamt verkande.

Jesus tar visserligen i betraktande, att hans lärjungar i många fall skola komma att handla kärlekslöst och därför alltid på nytt behöva förlåtelse. Men att de över huvud icke skulle kunna uppnå den sanna kärlekens inre frihet, har han icke menat. Även Paulus förutsätter, att den andligt oberoende och om sin uppgifts outtömlighet medvetna kärleken skall i någon mån vara levande hos människor. Men den kan nu visserligen blott uppstå hos sådana människor, för vilka Guds uppenbarelse blivit en uppenbarelse av gudomlig förlåtelse. Denna erfarenhet allena gör människan lugn gent emot kränkningarna av hennes heder och angreppen på hennes rätt. Den gör henne även så rik, att hon ej mer behöver söka sitt, utan kan förneka sig själv. Men att förneka sig själv eller att ej hävda sitt liv — detta är det som fordras av den människa, som växer upp till Jesu sedliga klarhet och därigenom verkligen blir hans efterföljare. Ty i det hon inser, att intet annat kan vara slutmål för en andligt klar vilja än gemenskapen, inser hon även, att hon skall avstå från det naturliga livets tendens att blott bringa sig själv till herraväldet och ålägga sig att av sitt liv göra en tjänst, om hon också ej i det enskilda kan se, vad därvid bliver av henne.

Vi uppställa det sedliga livets grundfråga, när vi vilja göra klart för oss, huru denna övervinnelse försiggår. Utan tvivel äger den rum i och med att den sedliga insikten får makten över oss. Men detta sker ej så, att naturdriften utrotas hos oss, ty naturen låter sig ej tillintetgöra. Att tänka sig den mänskliga individen som det sedliga sinnelagets subjekt, alltså såsom fortbestående, och samtidigt betrakta självhävdelsedriften, genom vilken den just fortbestår, såsom utslocknad, är orimligt. Men ej mindre förvänt är det att vilja finna lyckokravets tillfredsställande och därmed det individuella livets fortbestånd i själva den sedliga insikten. *Kant* omnämner de filosofer — de äro ännu ej utdöda — som mena, att det individuella livets mål »är medinneslutet i det av det sedliga tänkesättet bestämda medvetandet» och tillfogar: »varutinnan de emellertid genom sin egen naturs röst bort kunna tillräckligt vederläggas». Är det sedliga sinnelaget, den levande sedligheten otvivelaktigt

en förening av det individuella livet och det sedliga tänkandet, så måste visserligen det första vinnas för det andra, som skall vara det dominerande. Men det stötes närmast tillbaka därav, emedan de sedliga idéerna gå ut på självförnekelse. Alltså kan det sedliga handlandet såsom det naturliga livets villiga underkastelse under det sedliga slutmålet blott uppstå hos oss såsom uttrycket för den tillförsikten, att i de sedliga idéerna, som för närvarande göra oss fattiga, ligger vår rika framtid. Men denna tillförsikt känna vi såsom det inre hängivandet åt den Gud, som städse uppenbarat sig för varje människa i uppfostrans befriande andliga makt och därefter i Jesu person det godas räddande makt.

Därför har Jesus ställt buden om kärleken till Gud och om kärleken till nästan bredvid varandra såsom innebärande kravet på en och samma viljeriktning. (Hur fjärran den katolska kristendomen står Jesu mening framträder därför skarpt i förklaringen hos Thomas ab Aqvino. S. Th. 2 II, 282,2, att det är förtjänstfullare att älska Gud än nästan. Ty däri är den meningen uttalad, att Gud ej är den allsmäktiga goda viljan, och att den religiösa tron ej är sedligt allvar.) En verklig underkastelse under Gud eller en uppriktig fromhet är blott möjlig därigenom, att människan tillika blir sedligt självständig. Ty så länge detta ej är fallet, kan människan över huvud ännu ej hava den sant allsmäktige Guden för ögonen. Hon känner då ej ännu den makt, som binder henne i hennes innersta. De skrankor, som hon ser satta för sitt godtycke, lämna hennes inre oberört, ty hon själv vill något annat. I denna inre sinnesförfattning är människan gudlös. Därför måste visserligen budet om ett fullkomligt hängivande åt Gud i sig upptaga kravet, att människan genom sin egen insikt skall binda sig vid sedelagens sanning. Den, som ej blir andligt självständig genom den klara uppfattningen av det sedligt nödvändiga, är över huvud ej i stånd till den fullkomliga underkastelse, vari vi möta Gud. Den alltså, som i sitt hjärtas djup står under Guds herravälde, är även sedligt självständig. I härlig klarhet frambryter denna insikt en gång hos *Luther* i följande ord: *Habito Christo facile condemus leges et omnia recte iudicabimus. Imo novos decalogos faciemus, sicut Paulus facit per omnes epistolas, et Petrus, maxime Christus in evangelio. Et hi decalogi clariores sunt quam*

Mosi decalogus, sicut facies Christi clarior est quam faeies Mosis (E. A. op. var. arg. 4, 381 disput. 1535). Den kristne, d. v. s. den i sanning för Gud vunna människan, giver sig själv lagar. Detta uppfatta även sådana kristna, som ej hava tid att öva sig i abstrakt tänkande. De uppfatta det, då de erfara, att kraften att älska nästan uppstår hos dem, så snart Gud fått makten över dem. Ty kärleken till nästan är uttrycket för den livets ande, som står över den lag, som är en yttre skranka såsom en syndens och dödens lag. men som däremot har sin egen lag i sig själv och just därför uppfyller Guds lag. Det är ej överflödigt framhäva, att även de ringa bland folket äga autonomiens tanke i och med det, att kärleken till nästan rör sig hos dem. Ty den bland oss utbredda kyrkligheten försvarar sitt bemödande att fördunkla autonomiens tanke med det påståendet, att den i varje fall ej kan fattas av folket. Å andra sidan innesluter även budet om kärleken till nästan budet om kärleken till Gud. Om vi bliva villiga att leva endast för gemenskapen eller att blott tjäna, så märka vi även, att vi om det osynliga, som bjuder oss att försaka, ha den tillförsikten, att det är makten över allt, som ej låter den varelse, som i lydnad böjer sig för den, gå förlorad. I allt sedligt handlande ligger som grund för dess möjlighet den tron, att det goda är en makt, och att denna makt bereder oss en evig framtid, som är lika skild från det naturliga livets mål som självförnekelsen från självhävdelsen. Detsamma, som nu driver oss rastlöst framåt, skall en gång göra oss saliga. Detta hopp glimmar hos de sedligt levande, som alla äro främlingar och pilgrimer på denna jord. Detta hopp är sann tro på Gud. Har nu en människa en aning om, att hon endast genom denna dragning till Gud vinner sedlig kraft, så måste varje ögonblick av inre samling, vari hon söker att bliva sann, förelägga henne kravet, att hon i grunden ej skall eftersträva något annat, än att Gud må fullkomligt härska över henne.

Det sinnelag, som skall uppfylla oss, är alltså ren hängivenhet åt Gud i sedlig självständighet. Åt detta ideal har Jesus berett en plats i världen, i det han för de människor, för vilka hans personliga livs härlighet uppgått, själv blev en brygga för det godas makt eller Guds uppenbarelse. Alla människor, som vilja lyssna till det budskap om den fördolde Guden, som på något sätt ljuder även dem

tillmötes i denna värld, stå ej detta ideal fjärran. Men Jesus Kristus har givit det en makt, som för de därav gripna ger historien en ny art. Hur genom strävandet efter detta personlighetsideal det historiska livets former och de enskilda i sitt inre liv omgestaltas, skall uppvisas i det följande.

ANDRA AVDELNINGEN.

Det kristligt sedliga livets utveckling.

FÖRSTA KAPITLET.

Guds tjänande i de i naturen grundade mänskliga samfundsformerna.

§ 25. Den kristnes uppgift i världen.

Den sedliga kunskap om det sedliga slutmålet, som människan kan äga även utan tillförsikt till Guds makt och nåd, är utan kraft. Den kan ej en gång fortskrida till insikten, att det sedligt fordrade är kärlek till nästan, emedan det för den människa, som ännu ej upplevat, att Gud förlåter henne hennes synder, måste vara otänkbart, att kärlek skulle kunna fordras av henne. Hon kan ej fordra den av sig själv. Ty hon känner blott en värld, som hon under ständig strid måste söka komma till rätta med. Den kristne däremot föres upp på den sedliga självständighetens höjd, då förtroendet till Jesus Kristus fyller hans själ. I erinringen av denna Jesu andliga makt har den kristne för ögonen den goda viljan såsom härskaren över allt och såsom den honom själv sökande outtömliga kärleken. I detta andliga åskådande av den honom frälsande Guden ställer han för sig själv uppgiften att bevisa just en sådan kärlek, som han erfarit av Gud. Ty han vet, att han nu, uppehållen av en allsmäktig kärlek, har under sig hela den sfär, där striden och intressenas motsats råder. Men han vet även, att han förlorar denna sin förbindelse med Gud och sjunker ned i det jordiska, då han ej längre sätter som sitt mål att verka i frivillig kärlek, såsom Gud det gör. Utan denna i en sådan insikt bottnande vilja skulle hans religion vara hans själs djupaste förvärldsligande, ty han skulle då i Gud ej se sin Herre, utan sina önskningars tjänare.

Så visas den kristne av sin tacksamma längtan efter Gud hän på världen. Han ställer sig själv den uppgiften före att med hela sin tillvaro bliva ett vittne och ett verktyg för Guds frälsande verksamhet. Ty endast därmed är han, vad han vill vara, ett med Gud förenat och av hans kraft genomströmmat väsen. Att verka som ett vittne och organ för Guds frälsande uppenbarelse i Kristus är den kristnes enda uppgift i världen. Han längtar visserligen efter den Guds närhet, som han skall vinna, då han skall skåda Jesu personliga liv i dess oskymda härlighet och ej blott såsom nu återskenet därav. Men han undertrycker dock ej den levnadslust, som binder honom vid världen. Ty han vet, att här vänta honom härliga uppgifter, i vilka han är förbunden med Gud såsom jordens salt och världens ljus.

Därigenom att många så drivas att verka som vittnen om Kristi person och dess kraft, uppstår och utbreder sig den kristna församlingen. Dess vittnesbörd om Kristus sker på tvåfaldigt sätt, genom ord och genom handling. Vittnesbördet genom ordet är blott då verksamt, när det är sannfärdigt. *Men detta är det endast, då det verkligen är uttryck för något självupplevat.* Vi måste för oss själva äga det ojämförliga stödet av den upplevelsen, att Jesus står för oss som ett obestridbart faktum, som övertygar oss såsom Guds uppenbarelse för oss själva. Eljes klingar vårt ord ihåligt för oss själva och därför även för andra. *Ett sant vittne är endast den, som talar om ting, som han själv sett.* Därför är ej den bibliska traditionen och läran innehållet i vårt eget vittnesbörd, utan Kristus, som blivit oss uppenbar genom dessa medel. Därav följer visserligen även plikten, att vi i vår omgivning utbreda kunskapen om dessa medel. Men vi få ej glömma, att de givits åt den kristna församlingen, att de alltså kunna verka livsväckande endast i dess händer eller i de vittnens händer, som redan fattat Kristus själv och ej blott medlen.

Men detta blir så mycket lättare förgätet ibland oss, ju djupare vi känna plikten att låta den bibliska traditionen utan varje avdrag i hela dess storhet, men också i hela dess sällsamhet verka på sinnena. Hava vi funnit Kristus i historien och i hans persons kraft den oss frälsande Gudens uppenbarelse, så äro vi även övertygade om, att den tradition, som förmedlar detta åt oss, är såsom Guds gåva för detta ändamål absolut fullkomlig. Detta har föranlett det

påståendet, att bibeln skulle ha uppstått på ett fullständigt olika sätt än andra historiska minnesmärken, och att bibeln ej får genomforskas på samma sätt som dessa. Men detta inspirationslärans påstående är, som allt förvandlande av det på religiös väg vunna till vetenskap eller rätt, ett försök att göra den andliga besittning, som man blott kan äga på grundvalen av den religiösa upplevelsen, till något profant, så att den kan bortskänkas och ägas som en sak. Men väl har den av Kristus övervunna människan nödvändigt ett brinnande intresse för den bibliska traditionen och den fasta tillförsikten, att den, ju redbarare dess faktiska innehåll utforskas, desto mer skall bliva till ett organ för den personliga ande, i vilken vi lära känna Gud.

I nutidens kristna församling är det framför allt detta beroende av en historisk tradition, som nödvändiggör ett särskilt andligt ämbete och därmed den kyrkliga institutionen. Det är ej varje kristens sak att uppfatta det, som denna tradition förmedlar åt oss, i dess historiska avlägsenhet och dock städse på nytt ur denna källa fylla nutidens kristliga liv med en ny kraft. Församlingen behöver bibeln som uppbyggelsebok. Några delar av den Heliga Skrift begagnar den därvid som klassiska uttryck för och komplettering av sin egen religiösa insikt. Andra lämnar den lugnt å sido som dunkla, utan att därför hålla dem för värdelösa. Att däremot öppna nya källor i den Heliga Skrift för den kristliga kunskapen, är ej församlingen i dess helhet givet. För reformationstiden lyckades detta genom återupptäckten av det Paulinska evangeliet; i vår tid fortsättes detta reformationens verk genom en nyvunnen förståelse för profeterna och genom ett noggrannare aktgivande på det historiskt bestämda i Jesu person och förkunnelse. För ett sådant riktande av det kristliga livet erfordras ej blott religiöst allvar, utan även den under ett särskilt kallelsearbete förvärvade skickligheten.

Den religiösa livaktigheten och produktiviteten är ej bunden vid något ämbete, den framkväller ur de enskildas förbindelse med Gud, som ej åstadkommes genom någon mänsklig kraft, och i kraft av vilken de alla äro präster. Men utnyttjandet av det historiska förvärvet för nutidens kristliga liv kan blott ske genom ett särskilt ämbete i församlingens tjänst. I det sålunda den kristna församlingen inser, att den med sitt liv och sitt vittnesbörd om Kristus är hänvisad till

ett fortgående arbete på den bibliska traditionen, åtager den sig även plikten att upprätta ett särskilt kyrkligt ämbete och därmed den kyrkliga institutionen. *För den rättsligt organiserade kyrkan skulle den insikten vara av stor vikt, att den själv har ett oavvisbart berättigande inom den kristna församlingen endast därför, att denna församling är förpliktad att inom sig frambringa en i den kristna trons tjänst stående och därför fritt forskande teologi.* För vad den kristna församlingen eljes har att fullgöra såsom en Guds tjänst, är ej ett särskilt kyrkligt ämbete behövligt. Att frambringa, vidmakthålla och tillgodogöra sig en rättskaffens teologi kan däremot den kristna församlingen i längden endast med hjälp av det ämbete, varmed den kyrkliga rättsbildningen börjar. Den kyrkliga institutionen äger sålunda till sist sitt berättigande däri, att den kristna tron kräver en förbindelse med traditionen, som endast teologien kan förskaffa den. Teologiens uppgift ställes genom den kristna tron, och i och med denna uppgifts fyllande grundlägges kyrkan.

Därför är en okyrklig teologi en orimlighet. Det oaktat uppenbarar sig denna spökgestalt i tvenne skepnader hos oss. Det gives en vetenskaplig verksamhet, som kallar sig teologi, men som på intet sätt låter märka, att den vet att uppskatta den kristna traditionen såsom något oförlikneligt värdefullt. Och det gives en teologi, som kallar sig vetenskap, ehuru den ej vill utforska traditionen, utan förfäkta en under en gången tid vunnen uppfattning av traditionen, undandraga den all kritik och göra den till lag. Båda slagen av teologi äro okyrkliga. Ty den uppgift, som den kristna tron förelägger sig som en Guds tjänst, nämligen att framdraga den kristna traditionens innehåll, det må sedan hava vilket utseende som helst, såsom något oförlikneligt värdefullt, är dem båda främmande. För en rättskaffens teologi knyter sig till de redan vunna historiska resultaten städse den andra frågan, om den däri har att se ett åskådliggörande eller ett beslöjande av det faktum, som för tron blivit Guds uppenbarelse, nämligen Jesu personliga liv och hans makt över andarna.

Därpå grundar sig den rörlighet, som detta den levande församlingens av Gud givna organ måste äga. Å andra sidan framgår av den kyrkliga rättsbildningens egen natur en tendens att åt allt, som hör till det kyrkliga ämbetet, giva en prägel av fasthet, på det detta såsom något förblivande må behärska det kristliga livets växlande tillstånd. Den kyrkliga institutionen bär, om den är riktigt ordnad, inom sig spänningen mellan dessa båda tendenser, som måste från ögonblick till ögonblick sedligt övervinnas genom det kärleksfulla hänsynstagandet hos de intresserade personerna, men aldrig helt får upphävas.

Att behandla de enskilda frågorna om det kyrkliga ämbetets uppgifter och befogenheter samt den kyrkliga institutionens organisation tillhör ej etiken, utan den praktiska teologien. Kyrkans gestaltning är över allt beroende av så komplicerade historiska förhållanden, att därom ej på enbart etiska grunder något avgörande kan träffas utan att kränka de just nu hos det kristna folket förhandenvarande behoven. I den kyrka, som han tillhör, måste därför den kristne så länge vörda det historiskt tillblivna, som det ej är osedligt. Ögonblicket för en reformation är först då kommet, när det är möjligt att bringa det kristna folket till medvetenhet om motsägelsen mellan dess kyrka och dess samvete. Här ha vi blott att hänvisa på, vad som i vår tid hotar att giva kyrkan en osedlig karaktär. Det är det andliga ämbetets allt starkare vordna benägenhet att upprätta lagar för tron i den goda avsikten att tjäna tron.

Däri ligger en dödlig fara för den evangeliska kyrkan. Ty för oss hör den kristna tron med till den självbesinning eller det ingående i sig själv, som till sin andra sida är sedligt sinnelag. Den lever därför endast i samma sannfärdighet och självständighet som den sedliga viljan. I den hänsynslösa vördnaden för verkligheten, i den därur härflytande inre friheten och sannfärdigheten äro båda ett. Därav följer, att den kristna tron ej fördrager några lagar, som vill föreskriva den tankar, som den ej själv frambringar. Om den tröga massan och juristerna fordra sådana lagar av kyrkan, så är det just det kyrkliga ämbetets uppgift att klargöra för dem, att de därmed förneka tron eller helt och hållet stå utanför den kristna församlingen. Man skall säga till dem: I skolen samla eder i tanken på Jesus Kristus, lägga på hjärtat, vad som är eder givet med honom, och i övrigt följa edert samvete; men I skolen ej inbilla eder, att det kan hjälpa eder, om I avstån från ett självständigt liv och viljen gömma eder själva bakom främmande tankar! I stället se vi i de flesta evangeliska länder de kyrkliga myn-

digheterna, visserligen med stor osäkerhet, alltså med uppenbart dåligt samvete, i färd med att förleda, i synnerhet de unga män, som en gång skola inträda i det kyrkliga ämbetet, till den bekväma synden av en yttre lydnad mot troslagar. Detta sker i den goda avsikten att värna om den kyrkliga institutionens rätt. Men en kyrka, som, om än i ovetenhet, gör till en sin uppgift att befläcka andens renhet, äger över huvud ingen rätt.

Den kyrkliga institutionen skall tjäna tron. Men den kristna tron är den fria och därför fullständiga underkastelsen under det godas personliga makt, som uppenbarat sig för oss i Jesus Kristus. Åt en människa, som kan bekänna, att hon har den i Kristus uppenbarade Guden att tacka för ett nytt liv och vill lyda honom, åt henne kan och måste kyrkan förtröstansfullt överlämna att själv avgöra, huru mycket hon redan kan använda av den bibliska och kyrkliga traditionen såsom uttryck för det nya liv, som begynt inom henne. *Så snart den fordrar av henne en bestämd summa av traditionella föreställningar, i vilka andra kristnas tro en gång tagit sig uttryck, såsom hennes bekännelse, så tjänar den ej längre tron, utan det onda.* De bekymmer, som städse på nytt förleda människor, som önska att vara allvarliga kristna, till denna villfarelse, äro helt och hållet utan grund.

Det torde dock ej lätteligen förekomma, att en människa, som med frimodighet kan bekänna om sig, att hon i Jesu person funnit det bästa i sitt liv, grunden för sin tro på en levande Gud och målet för sitt hopp, skulle vara pietetslös gent emot tankar, i vilka kristna människors tro i hennes kyrkliga omgivning tager sig uttryck, och vid vilka deras hjärtan äro fästa. Däremot är det tyvärr en alldaglig erfarenhet, att sedligt allvarliga människor mena, att de ej kunna vara kristna på den grund, att man inom kyrkan fordrar tron i form av ett instämmande i läror, som förefalla dem högst otroliga.

De kristnas livsuppgift är att gå ut i världen som Jesu Kristi vittnen. Det är en sällsam och ödesdiger förvillelse, då människor, som verkligen kunna detta, också anse för nödvändigt att inför världen uppträda som förfäktare av en bekännelse, som ej stammar från deras erfarenhet och från deras hjärta, utan från traditionen. Även om de därvid ej äro medvetna om någon osannfärdighet, så måste dock en

sådan karaktärsfientlig lagiskhet förlama deras tro. Paulus har haft mod att fullständigt skilja den kristna tron från underkastelsen under varje lag, som på ett yttre sätt binder människan. Man skulle väl ändå kunna fordra av den evangeliska kyrkan, att den äntligen får mod att göra detsamma.

Men äro vi sanna vittnen om Kristus, så visa icke först våra ord, utan redan våra handlingar, att vi bliva förvandlade genom hans kraft. Det gör sig då förnimbart, att vi kämpa för att inrikta allt, som ligger inom vår räckvidd, på det enda målet, att genom vår tillvaro gemenskapen människorna emellan måtte utbredas, fördjupas och riktas. Därtill allena veta vi oss kallade av den Gud, vars makt vi vörda i det verkliga, genom vars uppenbarelse vår sedliga insikt göres klarare och kraften att tjäna skänkes oss. Därav följer, att vi blott då visa oss som kristna i världen, om det för oss blir något självklart att i naturens outtömliga gestaltningskraft se Gud verkande, och att alltså begagna oss av de i naturen grundade mänskliga samfund, som vi förefinna i världen, såsom av Gud oss givna grundvalar för vår levnadsordning och former för vår verksamhet. Det vore ett förnekande av Gud och därmed på samma gång av vår egen sedliga insikt, om vi ville ringakta dessa redan banade vägar till målet. Det oaktat kan väl mången i sitt historiska läge inse, att han med sin särskilda kallelse ej finner något hem i någon av de gemenskapsformer, som omgiva honom. Deras utveckling är ej slutmål. De karakteriseras just därigenom som medel, att de under vissa omständigheter måste prisgivas. Det är alltså möjligt, att den kristne och den sedliga människan över huvud ej har någon familj och intet fädernesland; i en stat t. ex., där en principiell antisemitism härskade, skulle en människa, som vill tillhöra Jesus Kristus, eller över huvud kommit till sedligt allvar, ej finna något fädernesland. Men i varje fall har den människa, som vunnit sedlig klarhet, den stränga plikten att fråga sig, om det ej är henne möjligt att fasthålla vid dessa gemenskapsformer och utveckla dem, på det hon ej må med sin existens verka hämmande på strävandet efter det eviga slutmålet, fullkomlig gemenskap människorna emellan, och därmed bli en Guds vedersakare. I regel måste vi alltså genom arten av vårt deltagande i de naturligt grundade samfunden

bevisa oss såsom sedligt allvarliga människor och såsom Jesu vittnen.

Men därvid stå vi inför en tvedräkt, som måste dagligen övervinnas i varje människoliv. De ur naturliga drifter uppvuxna formerna för det historiska livet representera gent emot den sedligt kämpande människan naturen över huvud. De äro naturens kostbaraste gåvor, och vår längtan efter njutning och liv sträcker sig efter vad de bjuda oss. I det vi tacksamt tillägna oss dem som Guds gåvor, taga vi del i dem; i det vi i Guds tjänst bruka dem, göra vi oss i vårt inre fria från dem. Vi kunna bruka dem under allvarligt arbete för det sedliga slutmålet, endast om vi leva med i deras liv. Alltså kunna vi endast vinna den inre friheten gent emot dem, om vi frimodigt njuta den omätliga fullhet av värden, som i dem strömmar emot oss ur naturen. Dessa tillstånd av bortvändande från det naturliga livet och villigt deltagande i det samma gå i den kristliga sedligheten ständigt över i varandra. Vi uppleva aldrig ett moment, i vilket vi kunna säga, att båda i den sedliga personlighetens lugna herravälde över sina medel förlikts med varandra. Vår sedlighet är alltså rastlös rörelse och strid mellan tvenne handlingssätt, vars spänning aldrig helt upphör, utan utgör det kristliga livets egenartade energi. Vila hava vi endast i tanken på Gud. Båda tillstånden, det inre hängivandet åt det naturliga livet och bortvändandet från detsamma, kunna vara religiösa. I hängivandet åt det naturliga livet ledsagar oss tanken, att den däri härskande Guden är den allsmäktiga godheten, och att vi därför skända naturen, om vår glädje över den ej blir till sedlig kraft. I vårt hängivande åt det sedliga slutmål, som vi sätta för oss själva, beledsagar oss erinringen därom, att Gud talar till oss genom naturen och genom den giver vårt liv ett innehåll, som vi mottaga som en uppenbarelse, men som det sedliga sinnelaget under oändligt fortskridande skall gestalta. Genom denna Guds närvaro bliva vi så väl bevarade från djuriska umbäranden och njutningar som från prunkandet med en tom självständighet, som menar sig ha uppnått målet. Gud håller oss kvar i riktningen mot målet, mot den i det eviga grundade personlighetens herravälde över den i rum och tid utbredda verkligheten.

Den världsflykt, som skall vara ett förblivande element i allt kristligt liv, är denna inre bortvändhet från det naturliga livets art. Icke njutningen av det jordiska skola vi obetingat undfly, utan försjunkandet i njutningen eller i umbärandet. Glädjen över naturens gudomliga gåvor är i och för sig god. Ont är endast bortdöendet av vår uppåtsträvande kraft, förlusten av vår frihet. Denna förlust är nu visserligen ej sällan förknippad med den sinnliga njutningen. Här är fördärvet lättast skönjbart. Därav förklaras den i den kristna församlingen allt från början förnimbara benägenheten att i det blotta avståendet från sinnliga njutningar se något gott. Men därvid har man likväl ofta förbisett, att det gives en mycket farligare form av försjunkenhet i det jordiska. Vi äro då hemfallna åt det jordiska, när hos oss den mot det oändliga riktade rörelse avbrytes, som ej tillåter människan att fullt vila ut i något jordiskt livselement. Då aposteln fordrar, att de kristna skola hava en annan art än världen, fordrar han på samma gång, att de skola förvandlas genom inre förnyelse, ehuru han redan i den ser en ny mänsklighet. Med tilliten till Gud, som skall segra över all vår nöd, börjar en ändlös rörelse. Vi skola därför förnyas dag från dag. Vi skola städse på nytt förgäta, vad som ligger bakom oss, och sträcka oss efter ett mål, som alltid ligger framför oss. Begynnandet av en rörelse inom oss själva, som går utöver varje ändlig vilopunkt i riktning mot det eviga, är den sanna världsflykt, vid sidan av vilken allt annat, som man så benämner, blott kan vara av övergående, uppfostrande betydelse. Inbillningen om en helighet, som uppnått målet, och därför vågar tala om förtjänster, är sannskyldigt förvärldsligande, är det sedligas undergång.

Den i den kristliga sedligheten oövervinnbara motsatsen mellan hängivelsen åt det naturliga livet och bortvändheten därifrån erinrar oss om, att den sedliga viljan visserligen i frambringandet av sin egen lag framträder såsom skapande, men förblir bunden vid ett material för sin verksamhet. Det naturliga livet skola vi ställa i det sedliga slutmålets tjänst. Dit hör framför allt, att vi själva sätta oss detta mål före och finna kraft att för det offra allt, som ligger inom vår räckvidd. Men detta offer kunna vi blott bringa, emedan vi genom våra drifter och behov taga del i det naturliga livet. Vi kunna endast offra det som vi äga. Detta ägande alltså eller glädjen över det naturliga livet, över tillfredsställandet av driften och utvecklingen av dess

krafter få vi ej godtyckligt bortkasta. Vi skulle då fördrista oss att förstöra det verktyg, som Gud skapat åt sig. Det är också rent omöjligt att inom sig helt tillintetgöra begäret efter naturligt liv. Den skenbart utrotade naturdriften lever då åter upp i inbillningen, att man just därigenom tillförsäkrar sig den högsta lyckan. Genom ett sådant godtycke blir man ej en befriad, utan blott en förkrympt människa. Den Gud, som med våra drifter och behov givit oss ett naturligt liv, vill utan allt tvivel, att vi skola glädja oss däröver. Ty endast i glad tillägnelse taga vi verkligen del däri. Glädjen över världen är den Guds gåva, som vi skola offra åt honom, om vi inse, att vi därigenom tjäna honom såsom hans verktyg. Men vi offra den, i det vi i vårt sedliga liv göra det till en börda, som av naturen gläder oss.

Men då är det dock klart, att vi i njutandet av det naturliga livet hava något, som blott för en tid är oss skänkt av den makt, som vi äro fullständigt underkastade. Vi få njuta, men i njutandets ögonblick skola vi förbliva medvetna om den kraft, som kan offra detta för ett högre måls skull. Vår glädje över det naturliga livet skall vara sådan, att vi höja oss över den, att vi äga, som ägde vi icke. Därmed föras vi till det begrepp, varmed etiken har att sluta, emedan däri det medgivandet tager sig uttryck, att en fullkomlig etisk konstruktion av människolivet är en illusion, som söker undanskymma för oss det mänskligas förödmjukande sammanhang med det djuriska (jmf § 32).

De för den kristliga sedligheten viktigaste formerna för det naturliga människolivet äro familjen, kultursamhället och staten. I dessa hava vi redan ur naturliga drifter framvuxna gemenskapsband människorna emellan och därför för oss redan tillrättalagda former för vårt sedliga arbete.

§ 26. Guds tjänande i äktenskapet och familjen.

Deltagandet i dessa genom naturdrifter grundade samfundsformer har för varje människa den betydelsen, att det hos henne utvecklar de krafter, genom vilka allena hon kan bidraga till att den fullkomliga sedliga gemenskapen människorna emellan tillväxer. Ur den omätliga fullheten av detta naturliga liv mottager den sedliga viljan ett material,

som den ej själv kan förskaffa sig, men som först därigenom, att den gestaltar det, skall vinna en evig betydelse. Slutligen mottager den till sedlig självständighet hunna människan genom sin ställning i de redan genom naturen utvecklade formerna av mänsklig gemenskap i regel den kallelse, till vars fyllande hela hennes sedliga verksamhet skall ansluta sig. Hon skall bevisa kärlek till nästan och tillväxa i sedlig självständighet såsom medlem av en bestämd familj, såsom en någon viss bestämd plats fyllande medarbetare i samhället och såsom medborgare i en bestämd stat.

Från sedlig synpunkt ensamt kan det visserligen ej bevisas vara nödvändigt, att vi sträva efter att gjuta hela vår sedliga verksamhet i dessa former. Ty att vi dock till sist bäst främja den sedliga gemenskapen, icke genom utomordentliga ansträngningar utan genom det tåliga arbetet i och på dessa historiskt uppvuxna ordningar, kan endast framgå ur den övertygelsen, att ett sedligt förnuft råder i det verkliga. Men vi kristna äga ej blott denna övertygelse, utan mottaga städse på nytt kraft till den tron, att i det verkliga kommer oss till mötes en allsmäktig faderlig kärlek, som söker oss och förlåter oss våra synder. Därigenom äga vi inre ro att med gott samvete lyda dessa ordningar och alltid ställa vår sedliga uppgift så, att den blir bevarad från att lida avbräck. Att det goda för oss ej blott ligger på andra sidan dessa det historiska livets grundformer, utan skall eftersträvas genom dem, är oss tydligt därav, att Gud låter dessa förbindelser människorna emellan uppstå ur vår naturs drifter. Den, som söker sin egen fulländning utanför tjänandet av den sedliga gemenskapen, har ännu ej förstått sedelagen eller det goda över huvud. Men den, som söker sedlig gemenskap utan att söka utveckla den ur gemenskapslivets naturliga former, handlar emot Guds bud.

Av människor, som skola vara världens ljus och jordens salt, väntas en särskilt kraftig verksamhet inom det naturliga livet. De skola göra allt, som de av naturen äga, till ett medel för sedlig gemenskap. Men sedlig gemenskap finnes där, varest självständiga och därför i grunden lika sinnade människor hjälpa varandra till gemensamt arbete för samma eviga mål. Då det naturligt levande hos människan vinnes därför, indrages det i en oförgänglig rörelse och bringas till kraftyttringar, som det ej av sig själv kan

åstadkomma. Människans naturliga liv blir i sig själv kraftigare, om det förbrukas i det sedliga slutmålets tjänst. Om man därför, där vissa former av kristendom råda, kan iakttaga, att folken bliva slappa och tröga, så måste Kristi kraft hava vikit från dessa former. Hur mycket än en kristen må offra av sina naturliga krafter för det sedliga gemenskapslivets växt, så måste dock ur den rest, som återstår honom, den kraftsol stråla, som är i evig rörelse.

Men etikens uppgift är nu ej att klassificera och framställa de skapelser, som framgått ur gångna släktens arbete. Ty det sedliga intresset riktar sig ej på det, som en gång blivit till, utan på det som skall bliva, eller på den sedliga uppgiften. *Vad vi vilja se, är ej ett system av »Güter», utan den sedliga viljan i dess arbete, sådant det tager människans naturliga liv i ett högre livs tjänst.*

Den viktigaste av de naturvuxna formerna av mänskligt gemenskapsliv är familjen, av det skälet att i äktenskapet och i förhållandet mellan föräldrar och barn på ett sätt som annars ingenstädes de naturliga betingelserna för den högsta utövningen av kärleken till nästan äro för handen. Familjen uppstår därigenom, att den mäktigaste av de naturdrifter, genom vilka släktet tager individen i sin tjänst, av människor inom dem själva betvingas och tagas i bruk med den innerligaste personliga gemenskap som mål. För familjens upprätthållande verkar därför var och en, som söker tillkämpa sig ett andligt herravälde över denna drift. Var och en däremot, som nedsjunker i okyskhet, inom och utom äktenskapet, bidrager till att beröva mänskligheten familjens välsignelse, emedan han för sin del befordrar köttets herravälde över anden, genom vilket familjen förstöres. Den kristnes förnämsta uppgift med hänsyn till familjen är därför den, att han själv strävar efter att gent emot könsdriften tillkämpa sig den andliga friheten. Men detta sker aldrig genom det direkta bekämpandet av driften, vars naturmakt är mycket starkare än en mänsklig föresats. Medlet att betvinga den är det allvarliga erkännandet i dessa ting av det naturliga, en ändamålsenlig tukt av kroppen och det arbete, vari vi fylla vårt inre med intresset för andens skapelser. Hos de flesta människor tjänar därtill framför allt det arbete, som går ut på att själv tillkämpa sig så stor andel som möjligt i familjens liv, dess grundande och dess befordrande.

Hos en var, som någon gång suckat under sin oförmåga att fullständigt undertrycka den sexuella lystenhetens fantasibilder, kan väl den önskan uppstå, att det dock gåves en från naturdriften befriad mänsklighet. Vi kunna alltså förstå, att inom den kristna församlingen den tanken uppkom, att könsdriften själv var synd. Men denna önskan och denna tanke är det oaktat ett kränkande av Guds vilja likaväl som det lättfärdiga hängivandet åt driftens välde. De äro till på köpet förbundna med ett sken av helighet. Men i denna förklädnad är det onda starkare. Uppenbarligen har Gud så velat hava oss människor, att könsdriftens glädje, men också dess kamp och börda skulle vara oss beskärd. I vår tid blir visserligen denna börda för folkets bästa krafter större därigenom att det blir dem svårare att vinna den ekonomiska självständighet, som de behöva för att kunna ingå äktenskap. Men den under den förlängda kampen utvecklade energien skall bliva ett medel för högre kultur. Den, som lyckligt genomkämpar denna strid, kan också säga sig, att han strider för Guds mål med mänskligheten. Han lämnar genom sin försakelse ett högre bidrag till naturens behärskande och till riktandet av det mänskliga samlivet. Ett så tidigt äktenskap som möjligt är alltså ej obetingat att tillråda. När man bör ingå äktenskap, måste var och en själv avgöra med hänsynstagande till sina individuella förhållanden. Mot den förfärliga fördomen, att män ej utan kroppsliga och själsliga skador skulle kunna avstå från könsumgänge före äktenskapet, har, Gud ske tack, äntligen läkarna opponerat sig, vilka länge tycktes ha glömt, vilket ansvar vilar på dem i detta avseende på grund av den auktoritet, de äga hos folket.

Grundandet av ett äktenskap utgår alltid från en sinnlig kärlek till en bestämd person av motsatt kön. Varje könslig förbindelse, som kommer till stånd utan denna naturens välsignelse, är, även om den varar livet ut och erhållit kyrkans sanktion, icke äktenskap, utan otukt. Sådana människor har synden sammanfogat, i deras sammanlevnad kommer ej könsdriftens härliga gåva till sedlig användning, fyller således ej den av Gud åt den samma givna bestämmelsen. Ty om detta också sorgfälligt döljes utåt, så kan det dock ej förbli fördolt för dem själva, att de i sin förbindelse förspillt sin lycka och fått sin självaktning djupt skakad. De känna sig alltså i sitt inre skilda från varandra. Av ett

sådant vanärande skenäktenskap, som saknar könskärlekens sunda grundval, kan svårligen någonsin bliva ett rätt äktenskap. Om en sedligt olösbar förvirring inom äktenskapet skall undvikas, så måste vid förlovningen den individuellt bestämda kärleken vara det avgörande.

Men för visso gör den sinnliga kärleken ensam intet äktenskap till en sedlig gemenskap. Ett till denna kraft ensamt hänvisat äktenskap kan alltså bliva sedligt värdelöst och därför snart förtvina, sedan det sinnliga begäret är tillfredsställt. Vid ingåendet av ett äktenskap måste visserligen alla andra medel för åvägabringandet av sedlig gemenskap stå tillbaka för den kärlek, som stammar från individen. Men det av den sinnliga kärleken föranledda äktenskapet kan blott då utvecklas till sedlig gemenskap, om det ej upphäver, utan befordrar makarnas inre självständighet, och om makarna mötas i arbetet på en gemensam uppgift. Skulle äktenskapet därför ingås med vetskap om, att det måste bliva barnlöst, så skulle äktenskapets lyckliga förlopp på förhand vara svårt hotat, emedan det ej skulle kunna komma till en makarnas sammanslutning i den äktenskapliga gemenskapens viktigaste uppgift. Men framför allt kunna dessa båda grundpelare för den andliga gemenskapen inom äktenskapet icke upprättas, om olikheten i sinnelag och i makarnas andliga kultur är så stor, att de ej kunna förstå, och därför ej känna någon rätt glädje över varandra.

Men äro dessa betingelser uppfyllda, så är det möjligt att gestalta äktenskapet till ett oförlikneligt medel att förverkliga det goda. Den inre självständigheten, livet i ljuset, uppnå vi blott, om vi genom vårt tjänande förbinda oss med andra personer. Fullkomligast vinnes detta i ett förhållande, i vilket den djupaste överensstämmelse och den djupaste skiljaktighet mötas. Detta kan äga rum inom ett kristligt äktenskap. Det innesluter framför allt krafter av enande art, sådana de eljes ingenstädes stå att finna.

I samma sedliga grundsatser kunna även eljes de genom den sinnliga kärleken förbundna makarna mötas. Men inom icke kristna äktenskap skall det oundvikligen inträffa, att den fulla överensstämmelsen i sinnelaget ändå uteblir. Ty det sätt, varpå en människa sätter in sin egen existens på det goda, eller hennes sinnelag, bestämmes ej blott genom hennes sedliga insikt, utan även genom hennes uppfattning av den verklighet, vari hon står, genom tydningen av sitt

öde eller genom hennes världsåskådning. Denna besinning över vår tillvaros mening, över vilken makt, som faktiskt bestämmer över densamma, är given i och med religionen. Överallt, där människorna väckts till denna självbesinning genom Guds uppenbarelse, är visserligen alltid den religiösa övertygelsen på något sätt förknippad med den sedliga insikten, men en fullständig förening av båda torde ej vara lätt att finna utom den kristna församlingen. Men är religionen ej i sig själv sedlighet och denna fördjupning av det egna livet, så skall den ej, gent emot det inflytande från andra andliga makter, vilket den oundvikligen är underkastad, ändock kunna hävda sig själv såsom ett andens i det innersta oberörda högsta liv. Mannen får då till följd av sina särskilda andliga intressen och framför allt till följd av sin mer omfattande världskännedom en annan religion än kvinnan. Men då lever han i en annan värld. Detta visar sig över allt, även inom kristendomens område, så snart den nedsjunkit till en summa av föreställningar, som ingenting ha att skaffa med det sedliga sinnelaget och stå i motsägelse till den världskunskap, som oemotståndligt gör sig gällande. En oangriplig tillflyktsort för de svaga såväl som för de starka, för de mycket och för de litet vetande blir religionen först då, när den själv är det till fulländning bragta sedliga sinnelaget. Detta är den aldrig såsom en skapelse av den sedliga insikten. Ty människan kan över huvud ej själv giva sig den sanna religionen, utan kan blott höjas upp till den genom en Guds uppenbarelse. Men det enkla faktum, att vi i Jesu person möta den ende, till vilken vi kunna fatta ett gränslöst förtroende, kommer städse på nytt att hos de människor, för vilka detta blir en uppenbarelse av den allsmäktige, att skapa den djupaste inre enhet, hur mycket de än må skilja sig med hänsyn till sin världsåskådnings omfång och art. Man och kvinna äro förenade i det, som de själva uppskatta som det högsta livet, om de verkligen äro kristna. Det har då blivit deras värdefullaste andliga besittning, att de kunna erinra sig Jesu person, och det är målet för deras livs hopp att bliva förenade med honom. Därtill kommer, att de nu veta sig undanryckta samma nöd, den djupaste som finns: skuldkänslans förslavande makt, den oredlighet, i vilken den oförlåtna skulden insnärjer varje människa, människo- och dödsfruktan. Äro makarne verkligen kristna, då äro de såsom fria väsen för-

enade med varandra. Inför den tanken, att maken hos den Gud, som i Kristus vänder sig till honom, söker sina synders förlåtelse, måste varje sig insmygande förstämning eller förbittring vika undan.

Härav följer den väsentliga likställigheten mellan man och hustru inom det kristliga äktenskapet. Det är visserligen i enlighet med naturens ordning, att mannen som giver familjen dess plats i samhället, företräder denna utåt såsom dess huvud. Men inom hemmet överväger lika naturligt hustruns inflytande, emedan hon här mer än mannen är kallad att tjäna familjens medlemmar. Är mannen kristen, så vet han att skatta den andliga överlägsenhet, som hustrun vinner genom sitt tjänande. Det finns därför ingenting, som han anser mer föraktligt än försök av mannen att genom sin fysiska överlägsenhet bestämma förhållandet mellan makarna inom äktenskapet. Blott det monogamiska äktenskapet kan vara en sedlig gemenskap. Ty blott i denna form kan mannens och kvinnans likvärdighet inom äktenskapet erkännas.

Men för en sedlig gemenskap i ömsesidigt tjänande skänker oss det kristliga äktenskapet ej blott den djupaste överensstämmelse i sinnelag, utan även den lika viktiga spänningen på grund av olikheten i andlig begåvning. I sitt inbördes umgänge stöta könen på en underbar känslans skiljaktighet, varigenom den ene blir besvärlig för den andre, men också vidgar hans synkrets genom att tvinga honom till en uppgörelse med en uppfattning av tingen, som är honom mer främmande och egenartad än någon, som han kan påträffa hos sitt eget kön. Men var och en av makarna har även i sin könsliga egendomlighet särskilda medel att uppfatta och övervinna tingen. De finna hos varandra en hjälp i sin livskamp, sådan de ej kunna finna den hos sitt eget kön. Den varaktiga sammanlevnaden inom ett kristligt äktenskap giver därför makarna medel att på ett oförlikneligt sätt rikta sin tillvaro.

Och dessa medel sättas nu i rörelse, i det makarnas kristna tro hos dem stärker villigheten att tjäna. En början härtill gör också den sinnliga kärleken. Men den söker sitt. I de ögonblick, då dess glädje över maken slår om i smärtsam missräkning, upphör därför också dess tjänstvillighet. Den kristne däremot mottager impulsen att tjäna från en lycka som står för honom högre än äktenskapet och förblir

oberörd, då detta störes. I det för honom ur tanken på Jesus Kristus den tillförsikten alltid uppväxer, att Gud förlåter honom själv och har välbehag till honom, känner han sig just i dessa ögonblick på det djupaste förpliktad att hjälpa maken till rätta. Förbliver han i friden med Gud och alltså använder den honom skänkta kraften i Guds tjänst, så återfinner han även glädjen över maken, i det han hjälper honom.

Men detta ömsesidiga tjänande betyder i den sedliga gemenskapen ingenting mindre än svag eftergivenhet, varigenom ingen blir hulpen. Det ömsesidiga tjänandet är fastmer även inom äktenskapet inriktat på det målet att söka vinna den andre för en sedlig uppgift, som därigenom att den omfattas av båda, först ger gemenskapen dess rätta liv. Denna gemensamma uppgift är framförallt vården och uppfostran av barnen. Hava barn skänkts makarna, så måste de i arbetet med barnen och för dem se den högsta yttringen av deras äktenskapliga gemenskap. Det viktigaste är alltså det gemensamma arbetet med barnen. Men blott om barnet ser föräldrarna enas i den allvarliga kärlek, varmed det av dem omfattas, kan dess uppfostran lyckas. Om föräldrarna ej orka med den härför av dem krävda ansträngningen utan överlämna uppfostran åt andra, så begå de ej blott en stöld mot barnen, utan ruinera i sedligt hänseende sig själva. Inom det kristna samhället är för närvarande en av de viktigaste uppgifterna den att klargöra för männen, att de, om de slita ut sig i sitt arbete och ej hava någon tid för sitt hem, icke äro kristna. Alla ekonomiska och andliga värden, som deras flit skapar, hava aldrig så stor betydelse för historiens verkliga framåtskridande mot sitt mål som det faktum, att det personliga livet hos dem själva förkrympes, emedan de undandraga sig sin högsta kallelse. Att protestera mot denna andliga folksjukdom är en trängande kristen plikt. Ty den kristna andens makt i folklivet är bruten, om den grundsatsen försvinner ur den offentliga meningen, att familjelivets blomstring är det mål, vilket allt annat hos folket har att tjäna.

Föräldrarnas förhållande till barnen bestämmes genom syftet att utveckla barnens självständighet. Enligt den antika åskådningen gälla barnen såsom en dels den nationella staten dels föräldrarna tillhörig egendom. För oss äro de de personer, som giva föräldrarna deras högsta, gemensamma upp-

gift: att vinna inre gemenskap med dem. Genom detta föräldrarnas bemödande skall barnet höjas upp till det sedliga sinnelagets ståndpunkt och därigenom bliva förenat med Gud. Därför är vördnaden för far och mor barnets högsta kristna plikt. Det blir mycket svårt för en människa att finna vägen till levande Gud, om hon ej som barn i vördnaden för sina föräldrar funnit den för barnet möjliga begynnelsen till äkta fromhet.

Men även om äktenskapet blir barnlöst, blir det därför ej ändamålslöst. Den uppfattningen är visserligen oriktig, att makarna kunna vara mera för varandra just därigenom att de ej tagas i anspråk av barn. Ty om ej deras samliv blir till samarbete för en sedlig uppgift, på vilken de gemensamt sätta in sitt liv, så kunna de över huvud blott vara föga för varandra. Äktenskapet förvissnar, så snart dess sinnliga blomning är förbi. Men de skola, även om de ej välsignats med barn, finna sin gemensamma uppgift framför allt däri, att de grunda ett kristligt hem, som genom sin över djup frid utbredda stillhet och sin värme vederkvicker andra andligen trötta och frusna människor.

Blir den äktenskapliga gemenskapens rot, könskärleken, omsatt i det gemensamma tjänandet av sådana sedliga uppgifter, så kommer över könsumgänget en tukt, som ingen föreskrift kan påtvinga det. De avskyvärda frågor och krav, vilka från den romerska biktstolen som en smutsvåg utgjuta sig över de katolska folkens äktenskap, torde passa in på många synder, som de romerska själasörjarna, utan tvivel ofta i god avsikt, dragit fram i ljuset. Men de gagna till intet. Könsumgänget kan blott adlas därigenom, att hela det äktenskapliga livet blir inriktat på sitt sedliga mål. Att den romerska kyrkan vill angripa ett tuktlöst könsumgänge inom äktenskapet, är gott och väl. Men den griper därvid fel och förstör ej synden utan äktenskapet, emedan den ej har någon klar föreställning om det sedliga liv, som är betingat av självskapade uppgifter. Den vill plocka druvor av törnen.

Blott då kan äktenskapets sedliga ändamål förverkligas, när det alltid, vid dess ingående såväl som under dess fortsättning uppfattas som en förbindelse för livet. Ansatser till ett fjärmande mellan makarna på grund av den enes synder böra av den andre sedligt övervinnas. Vore han ej på förhand besluten härför, så skulle han föra med in i

äktenskapet början till dess upplösning. Men då skulle det äktenskap, som han ingår, icke avsevärt skilja sig från horeri. Därav följer, att en kristen vid ett äktenskaps upphävande städse blott kan vara den lidande parten, men ej upphovsmannen. Det kan upplösas genom döden och genom den andra makens onda vilja, som upphäver äktenskapet. Om alltså en kristen illvilligt övergives av sin make, så är ju utan tvivel äktenskapet utan hans skuld upplöst. Ej lika enkelt ligger avgörandet i händelse av äktenskaplig otrohet. Det är möjligt, att en kristen kan komma tillrätta därmed. Då ställes på honom det sedliga kravet att fortsätta den äktenskapliga gemenskapen med äktenskapsbrytaren, om denne begär det. Han har då att förfara på det sätt som Paulus föreskriver den, som blivit kristen, gent emot den icke kristne make, som vill fortsätta äktenskapet. Den kristne måste då hysa det hoppet, att det skall lyckas honom att rycka äktenskapsbrytaren undan hans sedliga elände, att föra honom till Gud eller helga honom. Men huruvida den kristne äger denna kraft, har han att avgöra endast inför sitt samvete eller inför sin Gud. Det är likaledes möjligt, att den sinnliga motviljan mot äktenskapsbrytaren skulle kunna göra erbjudandet av äktenskaplig gemenskap till en osanning. Framstår detta för den kristne som ett faktum, som han ej kan komma ifrån, så måste han därav sluta, att han bör anse äktenskapet såsom upphävt. Den andre har då för honom tillintetgjort äktenskapet till dess natursida, och han själv har ej rätt att sätta sig över detta. Ty han får ej tillåta, att han inom äktenskapet blott blir ett medel för naturdriften, alltså ett ting.

Men nu är det också möjligt, att även andra skamlösheter, som såra makens könsliga ärbarhetskänsla i lika hög grad som äktenskapsbrottet, kunna hava samma verkan. Ej heller då får något skriftord för den kristne bli till en yttre stadga, som skulle tvinga honom att ej handla uppriktigt, att alltså fortsätta ett äktenskap, som för honom i ett av sina väsentliga moment är förstört. Om han i ett sådant fall upphäver det äktenskapliga bandets rättsliga följder, så erkänner han helt enkelt ett faktum, som finns där utan hans skuld. Däremot få inga andra synder hos maken förmå den kristne att bryta sitt trohetslöfte. Han skall tänka därpå, att det är bättre för honom att lytt ingå i livet, än att i full besittning av alla naturliga förmåner gå förlorad.

Genom förhållandenas tvång och på grund av sin egen sedliga övertygelse kunna nu emellertid enstaka människor nödgas avstå från äktenskapet. De kunna och måste även då finna en kallelse, i vilken de även utom äktenskapet kunna vinna och bevara sin sedliga självständighet. Den ogifte mannen kan utan tvivel se sig sedligt tvingad att sätta in hela sin kraft på sin klass' och sitt folks andliga, ekonomiska och politiska lyftning. Han skall därvid finna rikligt tillfälle att med vänner, medkämpar och anförvanter anknyta ett personligt umgänge, som hjälper honom över det ogifta ståndets svårigheter. Detsamma måste vi med den modifikation, som betingas av den könsliga egendomligheten, anse som möjligt beträffande de kvinnor, som förbli ogifta, dock utan att anse vår tids kvinnofråga redan därmed vara löst. Men för de flesta människor är ett riktigt ingånget och genomlevat äktenskap det viktigaste bidrag, som de kunna giva till det godas förverkligande. Något värdefullare kan ingen tillföra den sedliga gemenskapen än i gudsfruktan och plikttrohet uppfostrade barn och ett av en kristligt sedlig ande genomträngt hem.

Då det genom viljan till livslång trohet hägnade äktenskapet utvecklar sig till den sedliga gemenskap, i vilken, såsom eljes ingenstädes, kärleken till nästan åtnjutes och erfares, så uppställer ett sådant kristligt hem nödvändigt ett mål för sig, som ligger utom detsamma. Ty hemmets slutenhet gör människorna själviska, om ej hemmet i sin helhet träder i tjänst hos den vidare gemenskapen människorna emellan. I vilken riktning åter denna sedliga tendens regelmässigt skall förverkligas, därom ger naturen den kristne anvisning. Genom sina behov är hemmet infogat i det ur naturdrifter framvuxna kultursamhället. Hemmet kan i regel blott bevara sin sedliga karaktär, om det genom sina medlemmars medborgerliga kallelse, isynnerhet mannens, bidrager till kulturarbetet. En människa, som blott lever för sin familj, är lika osedlig, som en människa, som blott lever för sin hälsa. Hur ringa skulle ej en kristen just då tänka om sin familj, om han blott ville leva för den.

§ 27. Guds tjänande i kultursamhället.

Kultursamhället uppstår ej ur naturlig sympati, utan ur medvetandet om de gemensamma mål, som framgå av människornas ställning till naturen. Familjerna och de enskilda

självständiga personerna sammanföras genom det, som de äga och behöva. Genom att förena sina krafter ernå de i växande grad det herravälde över naturen, som alla eftersträva, men som de i sin isolering ej skulle kunna förskaffa sig. I det de producera värden, som gagna alla, och utbyta dessa sinsemellan, bliva de förenade till ett samhälle. Detta samhälles totalprodukt är kulturen, andens tilltagande herravälde inom naturen. Medvetandets stigande klarhet hos de enskilda och den tillväxande ordning, som till människans tjänst genomföres i hennes omgivning, bilda kulturens båda grenar. Det enas tillväxt är till sist alltid betingat av den andras. Om också tidvis samhällets starkaste krafter övervägande synas kasta sig in i den ena riktningen, så får dock under tiden arbetet i den andra riktningen icke vila, om ej hela kulturrörelsen skall avstanna och lämna plats åt nya begynnelser. Det inre väsendets fördjupning och klargörande kan i stort sett tillväxa inom samhället endast i förbindelse med ett energiskt arbete på tingen, och omvänt. Den materiella och den andliga kulturen höra samman. Den på denna väg stadda mänskligheten kalla vi det alla folk omspännande kultursamhället.

Det kan nu ej vara etikens uppgift att lämna en översikt av kulturarbetets olika former. Dessa former äro stadda i en oavlåtlig omdaningsprocess; huru de uppstå och förgås och vad de betyda och hava betytt för samhällets historia, detta har kulturhistorikern och nationalekonomen att undersöka. Den systematisering av de olika slagen av livsuppgifter, vilken teologiska och filosofiska etiker bruka framlägga, utmärker sig just ej genom stor sakkunskap. Den kan blott tillfredsställa en ytlig nyfikenhet och är en börda för det intresse, som inom etiken söker sin tillfredsställelse: att se den sedliga viljan i dess arbete. Än mer måste försöket att för varje stånd och kallelse utveckla dess särskilda sedliga uppgifter för det första alltid stanna vid ytan och för det andra motverka etikens egentliga uppgift. Ty vad som i varje stånd och kallelse är det sedligt fordrade, kan blott den avgöra, som själv deltager i de strider och den nöd, som det närvarande läget medför just för dessa kallelser. Etiken åter skall just obönhörligt göra klart för människorna, vad de så gärna dölja för sig själva, att var och en måste på sin plats själv finna, vad som sedligt fordras av honom. Om den ger stöd åt skenet, att den skulle kunna befria människorna från denna uppgift, så skall den

visserligen, helst om den förfogar över någon liten novellistisk talang, vara säker om bifall. Den lämnar då ett bidrag till förströelselitteraturen. Men den motverkar sedligheten i lika hög grad som den romerska kyrkans själaförmynderskap. Ty oundvikligen ger en sådan kasuistisk etik näring åt den villfarelsen, att det goda förverkligas därigenom att man fullgör bestämda föreskrifter, och att människan tillväxer i det goda, om hon mottager dessa föreskrifter. Blott alltför gärna låta människorna intala sig detta, ty därmed undandraga de sig det, som är dem det svåraste av allt, den inre självständigheten, det egna ansvaret, samvetets vaksamhet. Om filosofiska etiker ej genom dessa faror låta avskräcka sig från ett sådant företag, så borde den kristliga etiken genom den sedliga självständighet, som Jesus kräver av sina lärjungar och som han möjliggör för dem, vara skyddad däremot. Det borde för övrigt vara klart, att behandlingen av sedliga problem, som äro knutna vid aldrig på samma sätt återkommande situationer, blott kan vara en uppgift för konstnärer, vilkas fantasi förmår uppfatta och framställa andras upplevelse i dess finaste skiftningar. I dramat och novellen alltså, om de äro lyftande konstverk och icke tråkiga omklädnader för levnadsregler, har det sin rätta plats, som inom etiken blott kan utföras med otillräckliga medel och som måste verka till allmän skada.

Inom etiken kunna blott de krav behandlas, som i vår historiska miljö måste tränga sig på var och en, som över huvud såsom medarbetare deltager i kultursamfundet. Men nu bestrider man, att ett sådant deltagande över huvud är kristligt. För så vitt man genom livet i världen oundvikligt indrages i mänsklighetens kulturarbete, så är detta, menar man, från kristlig ståndpunkt att betrakta såsom ett ont, som man kanske måste underkasta sig, men ej själv får pålägga sig, emedan det innebär en fara för själen. Som bevis för denna uppfattning pekar man på Jesu och den äldsta församlingens handlingssätt. Det är sant, att de hade helt andra saker i tankarna än kulturens befrämjande. Om därför det kristliga bestode däri, att man söker efterhärma deras handlingssätt, så måste man instämma med dem, som i reformationen ej vilja se en förnyelse av den ursprungliga kristendomen, utan stiftandet av en ny religion genom profeten Luther. Men dessa upprörda lärda, som stundom bete sig, som vore de halvt beredda att upprätta ett evangeliskt

munkväsen, glömma, att kristendomen själv skall vara liv, att alltså det kristliga ej kan bestå i efterhärmandet av andras livsyttringar, utan däri, att vi modigt gripa oss an med det, som i vårt läge klart framstår för oss som det sedligt nödvändiga. De sedliga grundtankar, som för första gången skarpt framträda i Jesu ord, ha de ännu ej i sitt eget medvetande gjort till sina. Huru rätt, sed och en sedligt haltlös kult skilja sig från sedligheten, ha de ännu ej insett. De äro i detta hänseende lika lättsinniga och ofria som den romerska kyrkan.

Vi vilja ivrigt aktge på, huru Jesus och apostlarne handlade. Men huvudsaken för oss därvid är att vinna klarhet över, huru vi i detta nu skola handla. Om vi kunna säga oss, att Kristus frälsat oss från sedligt fördärv, så äro vi visserligen beslutna att efterfölja honom. Men detta betyder, att vi vilja vara så sinnade som även Jesus Kristus var. Men hans sinnelag var viljan att göra det verk, som var just honom ålagt. Alltså kunna vi endast följa honom, om vi gå vår egen väg. Den som på annat sätt förstår Jesu efterföljelse, har ännu ej förstått Jesu sedliga grundåskådning, som i och med det på fullt allvar tagna kärleksbudet framställer den obegränsade inre friheten såsom det egentliga goda. Jesus gjorde det, som han i sitt läge insåg vara sedligt nödvändigt. Av oss fordras detsamma i vårt läge. Om Jesus alltså ej inlåtit sig på politiska och sociala reformer, och Paulus förklarar det ogifta ståndet vara att föredraga framför det gifta, så skulle vi bli dem fullständigt olika, om vi utan vidare ville följa deras exempel i stället för att fråga oss, om den sedliga viljan drager samma konsekvenser ur vårt historiska läge.

Vad den äldsta kristna församlingens kulturfientliga hållning beträffar, så hade den olika orsaker, vilka ej i längden kunde bestämma kristendomens historia. På den tiden visade kulturens ledande makter ett så hopplöst fördärv, att man måste beundra den sedliga klarheten hos aposteln, som ej därigenom lät värdet av den romerska medborgarrätten och den romerska staten över huvud för sig fördunklas. I dag tager hela världen utom de av den romerska kyrkan fullständigt behärskade folken anstöt av tjurfäktningarna, *då* utgjorde i Rom gladiatorsstriderna en del av det dagliga brödet. *Då* var slaveriet självklart, *nu* är den offentliga meningen så genomträngd av det oantastbara människo-

värdets tanke, att den av densamma förorsakade oron överallt förnimmes. Förfäktarna av dessa humana grundsatser äro nu ofta kristendomens motståndare. Men denna humanitet är själv ett gott stycke kristendom. Därav följer sålunda, att våra dagars kristna ej få betrakta den kultur, vari de äro ställda, på samma sätt som de första kristna sin omgivning.

Dessutom torde den förmodan ej låta sig tillbakavisa, att den gamla kyrkan mycket snart kom under inflytande av den antika fromheten, som just i sina högsta former hade svårt att förlikas med det mödosamma dagliga arbetet på kulturuppgifterna. För mannen av folket måste det bliva mycket svårt att vara farisé. Utövningen av en sådan fromhet krävde ett visst välstånd, den fattige kunde sällan få tid härför. Än mer gäller detta om mystikernas och filosofernas sublima fromhet, som var väl medveten om sin aristokratiska art. Det uttalades också oförbehållsamt av dess yppersta representanter, såsom Platon, Aristoteles, Cicero, att den var upphöjd över det arbete, som förvärvar existensmedel för alla. För dessa fromma voro bönder, hantverkare, krämare ej människor i ordets fulla bemärkelse. Ty de kunde ej vinna delaktighet i det högsta. Hos Paulus visa sig måhända spår av denna världsskygga fromhets åskådningssätt i några formler för motsatsen mellan kött och ande. Men så mycket kraftigare kommer hos honom den insikten till uttryck, att evangelium, alltså den fullkomligaste gemenskapen med Gud, är bestämt just för de fattiga, som tvingas in i kampen för existensmedlen. Men ju mer begripligt det med hänsyn till de dåtida förhållandena är, att ur den gamla kristendomen riktningen mot munkidealet utvecklade sig, desto tydligare är det även, att denna riktning ej kan tillräknas kristendomen själv.

Men det avgörande är för oss ej dessa historiska återblickar utan besinningen över oss själva och vårt nuvarande läge. Vi hava helt enkelt att fråga oss, om en kristens sinnelag i våra dagar bjuder honom att deltaga i kulturarbetet eller att hålla sig fjärran från detsamma. Det skall visa sig, att frågan måste ställas på ett något annat sätt, om den skall kunna besvaras med ett enkelt ja eller nej. En sådan självbesinning är för oss trängande nödvändig. Däremot är det blotta svärmandet för kristendomens världsundflyende karaktär på sin höjd ägnat att uppamma ett slags dilettantism i munkväsen, såsom hos Tolstoy.

Till att börja med är emellertid klart, att den kristna familjen och den enskilde kristne genom viljan att vara sann drives till att deltaga i kulturarbetet. De åtnjuta faktiskt kulturens förmåner även vid den största tillbakadragenhet. Detta kunna de ej göra med gott samvete, om de uteslutande låta andra arbeta för sig. Ty då vore de kärlekslösa och befunne sig i hemligt uppror mot det gemenskapens ideal, som skall behärska dem. En familj, som ej sätter in allt därpå, att dess medlemmar må utveckla och ådagalägga viljan till arbete på de gemensamma samhällsuppgifterna, är därför för visso okristlig. Om den därjämte är högkyrklig, så är dess inre fördärv och den skada, som den vållar, än större. Den kompromitterar då kyrkan och bidrager till, att många människor få en falsk bild av kristendomen och förbli den fjärran.

Men den kristnes sinnelag gör honom till en verksam medlem av kultursamhället, även av det skälet, att han inser det sedliga värdet av det arbete, som där utföres. *För det första* kan det ej bliva honom fördolt, huru syftemålen för detta arbete hänvisa människorna till varandra. Men allt, som naturligt förenar människorna, måste han betrakta såsom ett av Gud givet medel för den högsta sedliga uppgiften. *För det andra* är naturens övervinnande genom kulturen nödvändig för människornas sedliga umgänge. För den personliga gemenskapens finare uppgifter skulle vi sakna den andliga kraften, om kampen om tillvaron måste taga oss fullständigt i anspråk. Att denna kraft ej behöver fattas oss, hava vi våra förfäders ansträngningar att tacka för. Men av våra mödor skola våra efterkommande skörda den vinsten, att de gent emot naturmakterna stå ännu friare än vi. *För det tredje* skapar arbetet det oumbärliga innehållet för människornas andliga umgänge. Ur naturens oändliga fullhet hemför det trogna arbetet på tingen städse nya andliga förvärv. Blott den, som därvid medverkar och därigenom riktar sitt eget inre, kan i längden hava någon dragningskraft för andra. Den som icke arbetar, måste trots de mest glänsande gåvor snart bliva tröttande och motbjudande för andra. Men står på detta sätt kulturarbetet i det sedliga slutmålets, den personliga gemenskapens tjänst, så är det för oss en gudstjänst. Om vi vid flitigt arbete fyllas av en känsla av lycka, så härleda vi detta ej blott från våra krafters tillväxt, utan vi erfara däri en beröring med

den Gud, som gör oss levande. För oss är fromhet flit, och en lat fromhet en styggelse.

Nu kunna vi ju dock ej komma ifrån, att Jesus varnat för rikedomen och för traktandet efter ära inför människor. Sådan ära och tillväxande förmögenhet äro för den enskilde på vår nuvarande kulturståndpunkt regelbundna följder av hans trägna och framgångsrika arbete. Men det oaktat är det ej svårt för oss att inse det berättigade i Jesu varningar. Till farlig rikedom blir egendomen visserligen ej blott genom den blotta mängden av det ägda. Ty det är möjligt, att i en viss ställning en förmögenhet gäller som rikedom, som i en annan ej räcker till för fyllandet av de uppgifter, som äro förbundna med denna ställning. Den samlade egendomen blir till rikedom, om den uteslutande tjänar till att trygga innehavarens och hans familjs existens. Däremot behåller egendomen sin sedliga betydelse, om den för innehavaren blir ett medel för allmännyttig verksamhet. En person, som använder räntan på 10,000 kronor för att leva ett lättjefullt liv, är en rik; köpmannen, som har till sitt förfogande och riskerar tiotusen gånger så mycket för att hålla nyttiga företag i drift, är en arbetare i stor stil. Men hur lätt alstrar dock icke förmögenheten genom sin blotta massa en brutal känsla av säkerhet och av övermakt gent emot andra! Då står en människosjäl inför sin undergång, och detta föranledes genom något, som kulturen frambringat. På samma sätt förhåller det sig med äran. Det erkännande, som vi på grund av det, som vi äro och uträtta, finna hos andra, kan bliva ett utomordentligt värdefullt medel för sedlig gemenskap. Det oaktat för oss traktandet efter ära hos människorna oundvikligen därhän, att vi ej vilja tjäna utan härska. Men enligt Guds sedliga världsordning blir följden därav motsatsen. Vi bliva människornas slavar och därigenom ofria och utan liv. Och slaveriet under människor kommer oss likaväl som slaveriet under ting att andligen förstelna.

Dessa faror, som hota från sådant, som kulturen frambragt, visa hän till, att vi ej utan vidare kunna svara ja eller nej på frågan, om vi skola ansluta oss till kultursamfundet. Vi få endast med förbehåll och under bestämda villkor deltaga i dess arbete. Kunna vi få dessa villkor uppfyllda, så försvinna även de faror, som eljes medfölja ägandet och äran. Vi måste inom kultursamfundet förbliva kristna och kunna förbliva det. *Göra* vi det icke, så blir det, som

kulturen frambringar, för oss till fördärv. *Kunna* vi det ej på grund av den härskande korruptionen, så är det ännu i dag vår plikt att liksom de första kristna draga oss tillbaka från ett sådant samhälles handel och vandel, men visserligen ej för att så mycket som möjligt leva för oss själva, utan med det målet för ögonen att förbättra det rådande tillståndet så mycket vi kunna.

Det första som fordras är, att vi själva giva vårt arbete en kristlig karaktär. Detta göra vi, då vi göra klart för oss, att det är en tjänst, som vi hava att utföra med vårt liv i Guds värld. Dessutom måste vi inse, att det är ett bidrag till det godas förverkligande i världen. Har detta verkligen blivit vår övertygelse, så hava vi ett medvetande om vårt arbetes värdighet. Varje redligt arbete måste tillryggalägga långa sträckor av glädjelös möda, vilka vi kunna komma över, endast om vi genom sedlig lydnad äro bundna vid det mål, de äga. Men det får man dock icke påstå, att den största delen av vårt arbete nödvändigt måste vara förslöande möda. Det gives intet sakligt mål, för vars skuld man skulle ha rätt att låta en människa ruineras i sitt inre. Om det gives arbetsformer, som med nödvändighet måste medföra denna verkan, så är detta antingen samhällets skull, som vill befordra sitt eget bästa genom människors fördärv, eller arbetarens skull, som ej förmår uppfatta arbetets börda såsom ett medel till frihet. Detta är skuggsidor hos kulturarbetet, som kunna övervinnas i den kristna tron. Vi kristna skola samla oss i den vissheten, att den goda vilja, som vi i arbetet lyda, är Gud, som för att rädda oss vill göra oss till sina medarbetare. Därigenom kommer ett skimmer av glädje över det tyngsta arbete, vars sedliga berättigande blivit oss klart. Att vi endast kunna vara lyckliga i ett arbete, som sedligt höjer oss, förnimma även icke kristna. Men starkast förnimmer det den kristne. Han vet även, att den overksamme blir olycklig genom ledsnad och krafternas förstörande. Men han vet ännu något mer: att den overksamme utträder ur den ordning, vari allena enligt Guds vilja människan kan bliva och förbliva levande. Det första alltså, varigenom ett arbete blir kristligt, är medvetandet om dess värdighet och dess lycka. Det andra är, att vi i det regelbundna arbetet koncentrera oss i en bestämd riktning. Om vi vilja tjäna Gud, måste vi på ett sådant sätt samla våra krafter. Blott den, som ej splittrar sig, utan

genom regelmässigt arbete blir och utför något bestämt, har i det hela något värde för den sedliga gemenskapen. Det regelmässiga, av insikten om dess sedliga värde och dess lycka genomträngda arbetet är vårt kallelsearbete. Såsom kristna kunna vi alltså blott deltaga i kultursamhällets liv genom viljan till ett kulturarbete, i vilket vi tjäna. Kunna vi ej i vårt arbete se en av vår egen vilja bejakad tjänst för andra, så bliva vi helt visst genom arbetet förhärdade och fördärvade.

Men därmed är frågan, under vilka betingelser vi såsom kristna kunna deltaga i kultursamhällets liv, ännu ej besvarad. Vi kunna det blott, om även detta samhälle själv kan vinnas för vår rörelse hän mot det sedliga slutmålet. Vårt deltagande i dess liv måste alltid innebära, att vi sträva efter, att så må bli förhållandet. Samhället tjänar det goda, om det förblir, vad det enligt sin natur eller sitt begrepp är, en förbindelse mellan människor för befordrandet av deras gemensamma mål. Ingen arbetsduglig skall blott låta tjäna sig, utan var och en skall söka gagna de andra. Ingen skall blott arbeta eller tjäna, utan skall i samhället såsom betingelsen för hans välfärd finna något att glädjas över. Förhåller det sig ej så, då blir en del av samhället mål, den andra medel. Därmed är gemensamheten i viljandet upphävd. I gemenskapens ställe träder då en oförsonlig motsats, på ena sidan våldet, som undertrycker, på den andra sidan hatet. Denna gemenskapens undergång förebygges, om samhället blir arbetsgemenskap. Detta innebär *för det första*, att var och en själv skall bestämma sig för att ej blott taga del i njutandet, utan även i arbetet, och att *för det andra* var och en skall förhjälpa de andra därtill, att de genom sitt arbete bliva sedligt självständiga och för detta syfte även ekonomiskt självständiga. I samhället skall var och en söka finna en allmännyttig kallelse, och ingen får hindras ifrån att finna en sådan. Därmed är en för alla kristna gemensam social uppgift given. Ingen kristen kan med gott samvete taga del i ett samhälles liv, som saknar varje förståelse härför, på annat sätt än genom kraftig opposition mot dess fördärv.

Bland oss ha ej få vuxna frivilligt ställt sig på det fullkomligt omyndiga barnets ståndpunkt, i det de vägra att ägna sig åt en kallelse. Till dessa människor höra vagabonderna och de kallelselösa rentierna. Av kristligt liv

kunna hos bådadera endast finnas svaga rester. Om det bland oss funnes ett kraftigt kristligt trosliv, så skulle försöken försvinna att i »barnatrons» namn av vuxna människor kräva en kränkning av deras sannfärdighetssinne eller deras samvete. Men i stället skulle man skarpt se upp med detta genombrytande av den levnadsordning, som är ett omedelbart uttryck för verkligt kristligt liv, och skoningslöst bedöma det som ett frivilligt utträde ur den kristna församlingen.

En människa, som gräver ned sitt pund och låter de honom förlänade krafterna gå till spillo, kan ej vara någon kristen. Detta är den företeelse, som i vår tid framför allt borde brännmärkas som heresi. Om en arbetslös tigger, så kan det vara förestavat av bitter nöd. Det skulle därför skära en kristen i hjärtat, om han genom den bekanta skylten jagar bort en sådan nödlidande broder från sin dörr. I ett sådant fall är allmosan på sin plats, om den är förbunden med försöket att underlätta vinnandet av arbetstillfälle. Däremot ådraga vi oss genom att giva en vagabond en allmosa del i hans skuld och ge näring åt bettleriet. Gent emot dessa vårt folks förvildade barn måste vi yrka på ett tvång till arbete, som inleder en uppfostran till arbetsvillighet och arbetsduglighet. Att hos oss och på andra platser evangeliska kristna hava börjat att såsom kristliga verk skapa anstalter för en sådan uppfostran, är en av de företeelser i nutiden, i vilka vår tro kan finna en uppmuntran. De hjälpa därmed ej blott vagabonderna, utan även tröga kristna på många orter genom att väcka deras blygsel och genom att föregå dem med uppmuntrande exempel.

Men utan kallelse genom egen skuld äro även rentierer, som blott vilja njuta livet för sig själva. De skilja sig genom sin förmögenhet från vagabonderna, i fråga om sinnelagets barnslighet äro de dem lika. För samhället, sådant den kristne för närvarande måste fordra det, är det oaktat tiden ännu ej inne att även med hänsyn till dessa människor yrka på tvång till arbete. De äro skadliga beståndsdelar av samhället, ty de förgifta det offentliga livets atmosfär. Men samhällets stora massa är ännu ej tillräckligt klart medveten härom. Då de ej störa ordningen på ett i det yttre förnimbart sätt, utan bidraga till att värna rätten, väl även då och då kunna visa prov på en godmodig hjälp-

samhet, så skulle ett dem pålagt arbetstvång ännu göra intryck av rättskränkning, av en oberättigad begränsning av den individuella friheten. Vår uppgift kan nu närmast endast vara att uppväcka den offentliga meningen till klar medvetenhet om sådana existensers outhärdlighet i ett sedligt ordnat samhälle. Men en åtgärd gent emot de vuxna, som vilja leva ett njutningens liv utan kallelse, kunna vi redan nu verka för. Det kan i lagstiftningen på ett annat sätt komma till uttryck, att samhället vill vara arbetsgemenskap. Utan att hindra dem i deras osedliga görande och låtande, kan samhället låta sådana människor känna, att de äro ärelösa. På det finkänsligaste och eftertryckligaste sätt kan detta ske i det personliga umgänget. Men framför allt skulle genom lagstiftningen en mycket verksam åtgärd kunna vidtagas. Är samhället arbetsgemenskap, så tillkommer varje arbetare åtminstone den andel i dess ledning, som han äger i sin rösträtt. Men den människa, som av tröghet ej vill arbeta, kan ej göra anspråk på denna rätt. Genom att den fråntages honom, skall han själv lära sig inse, att han gör sig ärelös.

Utan sin egen skuld, delvis på grund av förhållanden, som ej stå i någon människas makt att bestämma, ha många kvinnor i det moderna samhället kommit att sakna en kallelse. Mängden av unga män, som numera vinna ekonomisk självständighet först långt efter könsmognadens inträde, medför för en mängd unga kvinnor, att de måste förbliva ogifta, fastän de gärna skulle vilja gifta sig. Denna olägenhet träffar företrädesvis de högre klasserna. Att upphäva densamma hava vi föga utsikt till. För de unga torde det i framtiden snarare bli svårare att uppnå en för ett hushåll tillräcklig inkomst. Mindre behov torde de ej heller få. Visserligen torde människor, som hjärtligt älska varandra, gärna för äktenskapets skull underkasta sig ovanda umbäranden. Men könens närmande till varandra måste dock motverkas genom fruktan för att ett äktenskap skulle bli liktydigt med utsikten till bitter nöd. Vi måste därför räkna med det faktum, att antalet ogifta kvinnor inom de högre klasserna ständigt kommer att växa. Men bliva dessa utan kallelse, så utgöra de för samhällsfreden en vida större fara än anarkisterna. Deras naturliga intresse och begåvning för personliga angelägenheter är ett farligt vapen. Om detta föres av förbittringen över en förstörd existens, så

kan det träffa familjernas ömtåligaste förhållanden. Det blir lätt ogifta kvinnors regelmässiga sysselsättning att störa friden inom familjerna. Men därmed förgifta de själva källan till samhällets kraft. Att skaffa dessa våra systrar en kallelse, som kan skydda dem från fördärvet, är en omätligt viktig uppgift. Vi kunna såsom kristna ej uthärda i ett samhälle, som prisgiver tallösa kvinnor åt fördärvet och låter kvinnonaturens härliga krafter bliva en mörkrets makt. Kampen mot prostitutionen har för samhället ej på långt när den betydelse som kampen mot den så många kvinnor tyngande saknaden av en kallelse. Ty denna senare förnimmes av de flesta knappast som en sedlig fara, men har genom sin utbredning och genom sitt i sin begynnelse föga beaktade förgiftande inflytande på det sedliga umgänget ännu ödesdigrare verkningar än den förra. Om vi därför leva såsom kristna i samhället, om vi vilja tjäna Gud, så måste vi vara betänkta på att skaffa de ogifta kvinnorna i vår närmaste omgivning en kallelse, som sedligt höjer och bär dem, och i vidare kretsar måste vi på ett sätt, som låter ropet härom tränga genom märg och ben, väcka sedligt allvarliga människor till insikt om denna uppgifts innebörd.

Om nu till följd av detta nödtillstånd många manliga arbetsområden öppnas för kvinnorna, så kan man dock ej vänta, att därmed en tillfyllestgörande hjälp skulle vara funnen. De kvinnor, som lämpa sig för detta slags arbete, torde ej vara många. Bortsett från den rent fysiska kompetensen, så kräves i dessa arbetsformer en tung saklighet, vari kvinnans rörliga ande i regel med svårighet låter intvinga sig. Hos kvinnor med anlag för sådant arbete torde väl alltid den sida komma att stå tillbaka, vars utveckling utgör deras köns egenartade styrka och storhet: sinnet för det irrationella hos mänskliga individer och förmågan att göra detta fruktbärande för samhället. Genom denna naturliga begåvning är kvinnan särskilt kallad att hjälpa människor, som behöva personlig omvårdnad. Med arbetets stegring i det moderna livet i övrigt har tillgodogörandet av dessa kvinnliga krafter ej hållit jämna steg. De lidanden, som samhällets oerhörda kamp med naturen pålägger de enskilda, skulle kunna mildras, mången smärtsam slitning hävas, om kvinnans hand oftare grepe förmedlande in och gjorde det henne tillkommande arbetet.

För familjerna, barnen, de gamla och för dem, som på arbetets slagfält blivit trötta eller sjuka, äger samhället hos de ogifta kvinnorna det behövliga kraftförrådet magasinerat. Sådana kvinnor och de förgäves på deras hjälp väntande skulle det bliva till stort gagn, om ymnigare safter började tillströmma denna tvinande kulturgren. Vad diakonissanstalterna i detta hänseende uträtta, är endast en antydan om vad som borde ske i andra former. Ty det är här ej fråga om ett arbete, som endast en särskilt innerlig anslutning till kristendomens kyrkliga former skulle göra en skicklig till. Det föreligger tvärtom här en tjänareplikt för alla ogifta kvinnor i samhället. Om vi män med glädje offra dyrbar tid och kraft för fäderneslandets försvar, så skulle det vara att tänka lågt om kvinnorna, om man ej till sist väntade samma beredvillighet av dem att ägna ett år av sin ungdomskraft åt uppgiften att bringa hjälp i folklivets inre nöd och därvid förvärva sig färdigheter, som de sedan själva skulle vilja använda. För en sådan ordning skulle utvägar ej vara omöjliga att finna. Det tvång, som därvid måste utövas, skulle, på samma sätt som i fråga om den allmänna värnplikten, kunna begränsas genom hänsynen till de svaga och till familjernas särskilda behov. Men med ett sådant tvång skulle dock endast då något vinnas, om den sedliga insikt, som krävde den, behärskade den allmänna meningen i samhället. Det är visserligen ej att vänta, att kvinnorna någonsin genom den trogna uppfyllelsen av sin kallelseplikt skola i någon avsevärd grad öka sina utsikter till äktenskap, om det än väl läte sig tänka, att motviljan mot ett mänskligt väsen, som förgås i intigheter, kunde så stegras, att den komme att starkt inverka även på valet av maka. Men det avgörande härvid blir dock alltid den sinnliga kärlekens makt, som visserligen låter sig tygla, men ej framkalla genom sedliga överväganden. Däremot skulle det väl vara möjligt, att den tillväxande insikten i denna saks tunga allvar skulle åt de kvinnor, som genom ett sådant arbete giva sitt liv ett innehåll, skänka ett anseende inom samhället, som för många skulle kunna bana väg för deras kallelseplikt.

Men nu befinna sig som bekant även massor av moderna industriarbetare i ett sådant läge, att de i det arbete, som fabriken anvisar dem, ej kunna finna en sannskyldig kallelse. Ju mer arbetsfördelningen fortskrider, desto mer kommer

glädjen över slutresultatet av arbetet endast de ledande till del; vad arbetarehären ser därav är endast en genom sin enformighet glädjelös sysselsättning och den disciplin, varigenom den sammanhålles och ledes mot ett mål, som den icke känner. Men ett arbete, som degraderar människan till en del av en maskin, som alltså ej tager hennes individuella begåvning i anspråk och ej kan göra henne någon glädje, är uppenbarligen ingen sedligt befrämjande livsuppgift. Det äger i sig själv ingenting av sedlig värdighet. Om alltså ej arbetet själv gör det, så måste arbetets resultat, nämligen den därigenom förvärvade ekonomiska självständigheten, förhjälpa dessa människor till en kallelse. Deras kallelse ligger *för det första* i äktenskapet och familjen, för vilka de förvärva existensmedlen och åt vilka de ägna den tid, som deras arbete lämnar dem övrig. *För det andra* ligger deras kallelse i sammanslutningen för det gemensamma arbetet på höjande av deras klass. Människor, åt vilka själva arbetet för uppehället ej kan bereda någon tillfredsställelse, alltså ej kan vara ett kallelsearbete, äro i dubbel måtto hänvisade till att genom ansträngningar och offer i klasskampen vinna en innehållsrikare tillvaro.

Gent emot denna sociala företeelse måste den kristne emellertid på sig ställa olika fordringar, alltefter som han själv tillhör denna klass eller ej. Tillhör han den, så är det framför allt hans plikt att i ett kristligt familjeliv bevisa, att han är en kristen. På friden i hans hem, på hans hustru och hans barn måste hans kristendom kunna märkas. Men han måste även sträva efter att i kampen om bättre arbetsvillkor ingen av hans klassbröder må visa sig klokare, beslutsammare och offervilligare än han. Ty det kristliga sinnelaget innebär ej, att man trögt fogar sig i påtvingade förhållanden. Det måste alstra ett oavlåtligt bemödande att gent emot dem bringa den egna kraften till herravälde. Är den kristna tron i sig själv den friaste självbestämning, så driver den den kristne ut i kampen mot det, som han håller för orätt.

Hör däremot den kristne ej till denna samhällsgrupp, så kan han endast under *en* betingelse se sig sedligt tvingad att bliva dess medkämpe i striden för dess särskilda mål. Han måste vara övertygad, att det mottryck, varunder denna klass' strävanden stå, är något sedligt ont. Till kamp mot det osedliga måste han alltid vara beredd. Men en sådan

övertygelse torde en kristen med någon eftertanke svårligen kunna hava. Ty det faktum, att den största delen av industriarbetarna befinner sig i detta läge och i en oavlåtlig, tyst eller öppen kamp med arbetsgivarna, är knutet vid ångmaskinens bruk. Då vi ej kunna undvara denna och liknande produktionsmedel utan att underkasta oss en outhärdlig tillbakagång i kultur, så pålägga vi även industriarbetarna i deras fabriker en sysselsättning, vari de ej kunna finna någon tillfredsställelse. Därför kunna vi endast i de fall deltaga i deras kamp med arbetsgivarna, när vi tydligt mena oss se, att det genom kapitalets övermakt sker dem orätt. Där detta ej är fallet, få vi ej heller godtyckligt ingripa i en maktstrid, som vi själva betrakta som oundviklig.

Däremot äro vi förpliktade till hjälp i en annan riktning. Är det så, att för dessa arbetare allt, som de ha att utföra i fabriken, blir en på grund av arbetsfördelningen enformig och glädjelös möda i samhällets tjänst, så har samhället i sin helhet att sörja framför allt därför, att ett tidigt äktenskap och ett ordnat hushåll möjliggöres för dem. Den härför erforderliga inkomsten måste de själva tillkämpa sig. Och detta torde allt mindre komma att möta svårigheter, ju mer arbetarna sammansluta sig för bevakandet av sina gemensamma intressen, och ju mer de bli i stånd att riktigt bedöma sin industrigrens läge och betingelserna för industriens blomstring över huvud. Men samhället är skyldigt att bistå dem vid anskaffandet av de för ett sedligt ordnat familjeliv behövliga bostäderna. Hittills har detta förhindrats på grund av jordvärdets stegring på de stora industriplatserna. Vi höra ofta, att ett tekniskt problem blott behöver framträda med full tydlighet för att medlet till dess lösning i regel snart skall vara funnet. Denna teknikens företagsamhet är ägnad att komma det kristna sinnelaget på skam. Ty det bör ej vara svårt för en kristen att inse, att för den frågan, huru industriarbetarna skola beredas billiga och sunda bostäder, måste alla andra inrikespolitiska frågor stå tillbaka. Veta vi, att för dessa människomassor omöjligheten att föra ett sedligt rent och glädjerikt familjeliv betyder sedlig undergång, så måste vi tro, att denna omöjlighet kan övervinnas, och måste sätta in alla krafter på att så sker.

Men även i ett annat hänseende behöva industriarbetarna hela samhällets hjälp för att komma till en verklig kallelse. Rikliga bildningstillfällen måste beredas dem såsom en fri gåva av samhället. Bildade bliva de visserligen ej genom att åhöra framställningar utan inbördes sammanhang. För dem, liksom för oss alla, är ett verkligt bildningsmedel endast det, som höjer förmågan att njuta och förmågan att arbeta i den särskilda kallelsen. För arbetarnas bildning är mycket vunnet, om de dem till buds stående njutningarna förädlas, om m. a. o. konsten får tränga ned till folket. Därigenom att njutningarna på detta sätt renas växer förmågan att glädjas och därmed förmågan av personligt liv över huvud. Därjämte är samhället skyldigt att bereda dem de bildningsmedel, genom vilka de sättas i stånd att kämpa sin livskamp med större intensitet, alltså med mera förstånd, med mindre lidelse och med mera oberoende av andra människors auktoritet. Framför allt måste insikten om betingelserna för deras ekonomiska ställnings förbättring främjas. Först om de såsom dugande människor sätta in sina krafter på dessa yttre ting, skall det även bliva dem möjligt att lära sig se det större, som skall danas hos dem själva. Blott hos människor, som arbeta för sin yttre självständighet, utvecklas förmågan att i sin egen oro förnimma det liv, som kämpar sig fram, och att fatta den lycka, som är dem nära. För evangeliet som det enda, som gör en människa sant levande eller salig, bliva vi tillgängliga endast i samma mån som vi samla våra krafter i vår kallelses tjänst och så få märka, huru vi växa. Det förgängliga livet kan, om vi ej låta det förspillas, för oss bliva en symbol av det oförgängliga. Hur skulle en människa kunna fatta den underbara verklighet, som gör henne sant levande, om hon ej kommer därhän, att hon, i det hon samlar sina krafter på ett av henne själv satt mål, gör allvar av tanken på ett liv i sanning? Allt, som försöker att hos människorna binda den aktivitet, som vill skapa sig en ny framtid, är därför av ondo. Slika försök gå alltid ut därpå, att människor skola göras till blotta medel för något annat, eller att det mänskliga hos dem skall förstöras.

Det är begripligt, om arbetsgivarna ej alltid äro böjda för att understödja strävandet efter en bättre fackutbildning hos sina arbetare. Det ser ju lätt ut som skulle man lättare kunna komma till rätta med osjälvständiga männi-

skor än med sådana, som sträva att bliva självständiga. Men om de än genom höjandet av arbetarnas bildning ofta tvingas till medgivanden, så är dock även att vänta, att intelligenta arbetare skola mindre störa företagets sunda utveckling och åstadkomma ett bättre arbete än bornerade. Och i varje fall måste det sedligt ordnade samhället söka åvägabringa all den hjälp, som kan befordra dess medlemmars självständighet i tjänandet av de gemensamma målen. Det mål, som kärleken till nästan måste uppställa för sig, nämligen att kultursamhället må bliva arbetsgemenskap, tvingar härtill.

Men vi äro ännu mycket fjärran från en sådan arbetsgemenskap, så fjärran, att många bliva otåliga och taga sin tillflykt till hoppet om en radikal omstörtning. Man ser visserligen exempel på, att medarbetarna inom samhället bringas varandra personligen närmare genom ömsesidig aktning och genom uppskattandet av varandras arbete. Men vida överväges dock denna frid av den sociala kampens skilda yttringar. Det arbete, som alla behöva, kan blott utföras därigenom, att en mindre grupp ombesörjer ledningen och att de stora arbetarhärarna låta anvisa sig arbetet av densamma. De båda parternas aldrig fullt tillfredsställda anspråk på arbetsprodukten alstra städse anledningar till klasskamp. Mellan arbetsgivarna själva och även inom de icke fabriksmässigt bedrivna yrkena pågår en konkurrenskamp, i vilken var och en söker tränga sig upp och därigenom trycka ned den andre. Ingen torde vilja påstå, att dessa strider själva äro utslag av ett sedligt sinnelag. Så långt de nå, så långt alltså människan sätter in sin energi på att segra i denna strid, söker hon sitt. Hur stark känslan av denna strids fruktansvärdhet blivit inom vårt folk, visar socialdemokratiens tillväxt. Man kan ej misstaga sig därom, att den mäktigaste kraften i dess agitation ligger i det lätt uppväckta medvetandet, att det här gäller en strid för ett sedligt ideal. Ty det som vinner de bättre elementen är detta, att fridens och broderlighetens ideal hålles fram för dem såsom något, som kan göra ett slut på den rasande kampen mellan de motsatta intressena.

Utan tvivel berör denna socialistiska rörelse ett ur etisk synpunkt övermåttan viktigt problem, som vi ej kunna gå förbi. Däremot måste vi avstå ifrån att ingå i någon undersökning angående genomförbarheten av den nya ekonomiska

ordning, som socialdemokratien säger sig eftersträva. Från den sedliga kunskapens ståndpunkt kan ett avgörande omdöme därom ej fällas. Ett sådant kan alltså ej krävas av en etik. Då en etik sådan som *Paulsens* likväl inlåter härpå, så kan man finna en sådan framställning mycket tilltalande och förtjänstfull. Men man måste dock beklaga, att etiken på detta sätt indrages i behandlingen av mångomstridda ekonomiska frågor, medan den för egen del har att taga ställning till ganska svårlösta problem, varvid nationalekonomien ej i minsta mån kan vara den behjälplig.

Socialdemokratien som sådan är varken osedlig eller okristlig. Vid arten av dess agitation häfta visserligen många sedliga brister. Ej blott sådana, som varje parti kan förebrå de andra i den politiska kampen, utan även en för den egendomlig sådan. Den förlamar hos arbetarna strävandet att genom egen kraft förbättra sin ställning. Ty människor, som förlita sig på, att den ekonomiska utvecklingens logik snart skall beskära dem ett samhällsskick av fabelaktig förträfflighet, hava naturligtvis ingen lust att genom fortskridande arbete gradvis hjälpa sig själva framåt. Därtill kommer att determinismens trivialaste sanningar utbjudas åt arbetarna under namn av en originell och banbrytande historieuppfattning. Människor, som berusa sig med föreställningen, att människan är en produkt av de förhållanden, vari hon står, måste bliva föga böjda för att genom sina handlingar skapa en ny ekonomisk ordning. De drömma hellre om en ny ekonomisk ordning. Detta dådlösa drömmeri, varigenom de tyska arbetarna på ett mycket ofördelaktigt sätt skilja sig från de engelska och varigenom de åter och åter försumma viktiga tillfällen till förbättring av sitt läge, är osedligt. Dessa människor flyta visserligen därigenom tillsamman till en massa, vars styrka ledarna veta att uppskatta. Men denna fördel köpes för det priset, att hos de enskilda den naturliga människokraften blir lika förlamad som hos människor, vilkas fantasi oavlåtligt sysselsätter sig med »den stora vinsten». Dessa dårskaper äro ej nödvändigt förbundna med socialdemokratiens ekonomiska mål. Ej få dugliga män i dess mitt börja frigöra sig därifrån. Rörelsen i sin helhet däremot arbetar med ett problem, som även ger den kristne mycket att tänka på. Och om vi anse oss nödgade att söka dess lösning på andra vägar än den, så hava vi ingen rätt att därför stämpla socialdemokratien som osedlig eller okristlig.

Det gäller här det faktum, att kulturarbetet, sådant vi hittills känna det genom historien, betyder kamp. Det är ej blott en kamp med naturen, utan bringar människorna i konflikt med varandra. Om nu den kristne måste säga sig, att han såsom arbetare med nödvändighet måste taga upp denna kamp, så får han å andra sidan ej förgäta, att det skall vara hans mål att komma i ett fredligt förhållande till de människor, som han möter på kulturarbetets slagfält. Socialdemokratien delar nu med många andra den sedligt allt igenom begripliga åsikten, att det måste vara möjligt att finna en form av kultur, där en sådan konflikt mellan det broderliga sinnelaget och självbevarelsens naturkraft är hävd. Om det gåves en ekonomisk ordning, som rikligen försåge alla med vad de behövde av jordiskt gott, så skulle kampen upphöra av sig själv. Inga otillfredsställda människor och inga undertryckta skulle då finnas, utan endast fria och nöjda. Den konflikt, som bringar många människor på sådana tankar, förnimma även vi såsom någonting mycket tryckande. Vi vilja ej heller diskutera det socialdemokratiska samhällsskickets möjlighet. Men det måste vi bestrida, att det skulle vara i stånd att befria mänskligheten från motsägelsen mellan intressekampen och det sedliga sinnelaget. Vi skulle under den socialdemokratiska statens välsignelse befinna oss i samma sedliga situation som nu. Så länge människorna i samhället äro levande, skola de även skapa föreställningen om mål, efter vilka de ej kunna sträcka sig utan att stöta samman med andra människor, som även vilja ha plats för sina särskilda strävanden. Vi skola alltid som individer sträva mot skilda mål, men ofta taga samma medel i anspråk, om vilkas användande ingen än så klok polis kan fälla utslaget, utan endast kampen om deras ägande. Att göra sig detta klart borde dock ej vara svårt. Men då måste alla, även socialdemokraterna från sina ekonomiska framtidsprogram borttaga den eviga freden såsom något i världen uppnåeligt. Om man blott en gång i kultursamhället elementärt hade enat sig i den nyktra insikten härom, så skulle många anledningar till förbittring redan därmed vara undanröjda. Sådant som endast är en följd av det mänskliga samhällets natur, skulle ej längre betraktas som ett verk av mänsklig ondska. Samma kultursamhälle, som förenar oss, tvingar oss till ändlösa strider.

Den sedliga uppgiften kan alltså ej gå ut på att hämma

kallelsearternas tilltagande differentiering i samhället och göra slut på tävlingskampen mellan de där inom verkande krafterna. Över allt inom den organiska naturen söka vi klargöra för oss den inom densamma rådande ändamålsenligheten. Gentemot det, som ter sig för oss såsom samhällets outrotbara natur, kunna vi ej heller förfara på annat sätt. Krafternas strid inom samhället är outrotbar, den kan endast förläggas till ett annat område. Sådana ändringar ha blivit resultat av många ekonomiska företags förstatligande. Men de enskildas kamp för en förbättring av deras läge är därmed ej uppgiven, utan blott flyttad till en annan punkt och bragt i en annan form. Först om samhället självt hade blivit stillastående, om det ej längre hade något mål och någon rörelse, bortfölle för de enskilda nödvändigheten att själva komma vidare. Så länge alltså ej en förstelning av historien inträtt, vilar på de enskilda tvånget att själva arbeta sig upp och skrida framåt för att ej bliva maktlösa och hjälplösa i de sig ändrande förhållandena. Men i det de komma fram, tränga de andra åt sidan och lämna dem bakom sig. Följer detta av själva samhällets liv, så kan det för den, som duger något till, ej vara svårt att klargöra för sig, varför denna kampens nödvändighet även för oss själva är ändamålsenlig. Under våra strider utvecklar sig ej blott samhällets liv utan även vårt eget. Vid detta faktum först har den sedliga betraktelsen att sätta in. Den starkare och rikare kan även åstadkomma mera för gemenskapslivet. Det naturliga tvånget till kamp förvandlas genom sedlig insikt till viljan att vinna medel till att tjäna. Tävlingsstriden med andra genomtränges av insikten, att det verkliga målet för våra ansträngningar inom samhället är arbetsgemenskapen. Genom att öka vår egendom och vårt inflytande vinna vi medel att förhjälpa andra att också bliva självständiga medarbetare och därigenom nya kraftkällor för samhället. Det är visserligen ej många människor vi direkt kunna tjäna på detta sätt. Vårt kallelsearbete tager största delen av vår tid och kraft i anspråk. Men sedligt möjligt att taga del i samhällets konkurrenskamp, att kämpa om makten blir det oss först därigenom, att vi bemöda oss att till sist ställa hela vår existens i gemenskapens tjänst. Vårt förråd av egendom och makt, som vi vinna i kampen med andra, äro vi skyldiga att offra åt gemenskapen med dem.

Det gives inga kulturarbetets skapelser, som kunna göra anspråk på ett självständigt sedligt värde. Ett sådant erhålla de först därigenom, att de upptagas i ett människolivs enhet, vilket sammanfattar sig själv i det godas tjänande. Hängivandet häråt innebär alltid i första hand de enskildas isolering och kamp med andra. Detta är för det sedliga sinnelaget blott möjligt i den tillförsikten, att vi genom arbetet på dessa ting skola bidraga till en det godas tillväxt, som är undanryckt det mänskliga begripandet. Utan denna vördnad för naturens hemlighetsfulla oändlighet skulle det individuella såväl som gemenskapslivet utarmas. Men en sådan tillförsikt och vördnad är religiös tro. Genom dess kraft bliva människans naturliga liv och den sedliga viljan förbundna med varandra. I denna tro, som det är en sedlig uppgift att söka, och som det är religion att mottaga, infogas det naturliga livets drifter och dessas skapelser såsom Guds gåvor i det viljandets sammanhang, som är riktat på livets sannfärdighet. Uppfattas däremot skapelser av kulturen som sedliga värden, bortsett ifrån den relation till gemenskapen mellan självständiga personer, i vilken de genom religionen ställas, då går viljandets enhet, alltså förståelsen för det sedliga själv, förlorad.

§ 28. Guds tjänande i staten.

Staten är den av en överhet handhavda ordning, genom vilken en genom natur och historia sammanförd människogrupp söker hävda sig själv i sin samhörighet.

Statens av naturen givna grundval är folket och det land, som är dess hem. Men kraften att hävda sig i en särskild stat gent emot andra grupper av mänskligheten, kan ett folk i längden blott hämta därur, att inom detsamma en egenartad form av kultur utvecklar sig. Den blotta stam- eller nationalkänslan är härvid ej tillräcklig, så framt man ej under detta namn inbegriper medvetandet om gemensamma historiska erfarenheter och om en gemensam historisk framtid. Den gemensamma härstamningen är ofta mycket osäker, men även om den är bestyrkt, så åstadkommer den dock ingen gemenskap i nationellt liv. En sådan är inom en större människogrupp först då verkligen förhanden, om inom denna de enskilda äro förenade genom egenartade

kulturformer och kulturideal. Är ett folk varaktigt underkastat en ur andra nationella krafter framsprungen kultur, så har det förlorat sin inre självständighet och kan då endast tillfälligtvis äga den yttre i form av en nationell stat, men icke såsom en i dess eget väsen grundad sannskyldig besittning. Först genom en inom den skapad egenartad kultur äger en grupp av människor den inre enhet, varigenom den är ett av politisk handlingskraft mäktigt folk. Staten äger först under dessa omständigheter ett inre berättigande. Om en europeisk katastrof just nu skänkte polackerna och czeckerna en stat, så skulle dessa godtyckliga bildningar svårligen få lång varaktighet.[1] Endast en egen kultur, som de ännu sakna, skulle kunna betrygga åt dem en varaktig politisk självständighet. Däremot hade det tyska folket redan länge varit i sitt inre enat, då det tyska riket uppstod. Den tyska kulturen var redan en världsmakt, då den politiska makten kom till. Ur det bidrag, som det tyska folket genom den från Luther, Kant och Goethe utgångna rörelsen lämnat till mänsklighetens liv, måste viljan till den tyska staten framväxa. Den tyska kulturen, i vilken den mänskliga naturens starkaste motsatser äro förenade, och där rum därför finnes för en rik utveckling, är ett arv, som vi hava att bevara åt mänskligheten. Framför allt därigenom, att vi själva leva och utveckla oss inom densamma, men också genom viljan att medverka till, att det tyska riket i sina institutioner och i sin makt har medel att befordra och skydda den.

Om vi veta oss förpliktade att upprätthålla och befordra familjeinstitutionen såsom den högsta formen för mänsklig gemenskap, så kan dock denna vilja till sist blott genomföras därigenom att vi deltaga i kulturarbetet och i statens danande. Just för den kristne är det tvingande nödvändigt att beakta det, som *H. Cohen* (Ethik des reinen Willens 2 Aufl. s. 256) inskärper, att det ej gives någon karaktär utan handling och därför ingen sedlig individ utan viljan till den rättsgemenskap, i vilken staten skall såsom sina medlemmar sammanfatta alla av en sedlig vilja mäktiga väsen. Men historiens mål kan man dock ej, såsom Cohen framställer det, finna i den uppgiften, att sådana ordningar skola upprättas. Ty dessa tjäna själva det sedliga slutmålet, i det de skapa åt oss de inre och de yttre medlen till ett personligt umgänge, vari den ene skall tjäna den andre.

[1] Detta skrevs 1913.

Att skapa och lyda rätten är ej den högsta uppgiften, men väl den plikt, som måste uppfyllas framför varje annan, om viljan skall vinna sannfärdighet i riktning mot en viljandets gemensamhet, vari allt självt försvinner. Att i uppgiften att upprätta staten se förverkligandet av den sedliga viljan, är ej möjligt.

För det första griper den sedliga viljan beständigt ut över det i statens rättsordning fastslagna. Ej blott därför, att den rätt, som nu gäller, städse måste vara beredd att vika för en bättre rätt, utan även därför, att den sedliga viljan i kärlekens krav skapar en norm, som aldrig kan bliva rätt. För det andra kan det sätt, varpå statsviljan tager sig uttryck i rättens genomförande, ej ensamt härledas ur den sedliga viljan, utan blott ur den bestämda uppgiften att så betvinga naturen hos människan, att ej genom den djuriska självhävdelsens ohämmade kraft den tänkandets klarhet och frihet förstöres, i vilken allena viljan kan för sig sätta det sedliga målet. *Mot naturens våld behövs till sist våldet.* Vid vilka villkor än uppkomsten av en bärkraftig stat må vara bunden, i varje fall är den själv först i det moment för handen, då en kraftfull vilja lägger en grupp av kultursamhället under sin ledning och inom den med tvångsmakt genomdriver sina syften. På en överhet, som äger makt och gör många enskilda till medel för sina syften, vilar statens existens. Dess uppgift är att härska genom tvång. Men så skall det ej vara bland oss. Vi skola göra vår kraft förnimbar för andra därigenom, att vi tjäna dem och förmå dem att av fri övertygelse ansluta sig till våra strävanden. En människa med sedligt klar karaktär ryggar ovillkorligt tillbaka för att öva våld. Och dock skall hon med gott samvete, med sinnelagets enhet obruten lyda överheten, alltså vilja staten och, om det blir hennes kallelse, själv taga överhetens makt i sin hand.

Men detta är oss möjligt endast under tvenne betingelser. Vi måste *för det första* inse, att staten är en nödvändig produkt av den mänskliga naturen i dess historiska utveckling och att den därför i arten av sitt verkande ej kan vara det direkta uttrycket för sedligt sinnelag. Ett folk, som blivit medvetet om sin egenartade kultur hävdar sig själv i denna besittning och gentemot andra folk, då det skapar och upprätthåller staten. Genom privaträttens föreskrifter skyddar överheten medborgarnas egendom och möjliggör därmed för dem den ekonomiska självständighet, som de behöva för arbetsgemenskapen. Men den frid, som privaträtten utbreder över samhället, kan överheten under krafternas inbördes kamp endast med yttre maktmedel upprätthålla. Ty ofta nog förmå vi ej av oss själva sätta de skrankor för vår kraft, som andra hava rätt att göra anspråk på. Det samhälle, som ej skall upplösas i ett allas krig emot alla, måste själv skapa den privaträtt, som tyglar de enskildas drifter.

Även den offentliga rätten, som fixerar de för kulturfolket klarnande, för alla gemensamma målen, kan blott bestå genom tvång. Även om medvetandet om dessa måls nödvändighet vunnit samma klarhet hos alla individer, så skulle dock de enskilda vara benägna att på bekostnad av det allmänna bästa göra undantag till förmån för sig själva. Till skydd mot de motspänstiga men även för att stödja de villiga, uppställer överheten de av det allmännas väl betingade syftemålen som en ogenombrytlig skranka för godtycket.

Samma självhävdelsedrift bestämmer slutligen kulturfolkets politiska ställning till andra folk. Det är meningslöst att fordra av en stat, att den skall förneka sig själv i andra staters tjänst. Dess uppgift är att i mänskligheten bevara ett bestämt folk med dess kultur. Den är en naturprodukt, på vilken man kan arbeta för att göra den användbar för sedliga ändamål, men i vars väsen ingen kan ändra något, Om hos ett folk viljan att förneka sig själv för andras skull hade blivit allas gemensamma vilja, så skulle detta Guds folk ej förverkliga självförnekelsen genom en stat, utan i sin sedliga fulländning skulle det ha sprängt statens form och stå på andra sidan den historia, vari staterna kämpa med varandra. I Israels historia har den tanken, att detta folk ej hade att tjäna sig själv, utan Gud, tillvuxit i klarhet ända till den tidpunkt, då det dukade under. Men så mycket skarpare framträdde också omöjligheten, att ett folk, som vill bilda en stat, skulle kunna anse sig såsom Guds folk. Ordet »given kejsaren, vad kejsaren tillhör, och Gud, vad Gud tillhör» upphäver den teokratiska gudstanken. Visserligen uppträda åter och åter kristna, som yrka på, att statens politik skall vara ledd av tanken, att den måste offra sig för Guds sak. Finns det, säger man, en levande Gud, så skall han ej låta en sådan stat gå under. Däremot

kan för det första den invändningen göras, att Gud dagligen låter varelser gå under i världen, vilka offra sig för honom. Men för det andra måste det därvid påminnas om, att styresmän för en stat, som ville uppfylla detta krav, enligt statens rätt måste behandlas såsom högförrädare.

Det första alltså, som den kristne måste äga för att kunna deltaga i statens liv, är insikten därom, att staten är en produkt av naturen och därför ej kan vara kärlek, utan självhävdelse, tvång och rätt. Men det andra är, att den kristne förmår inse, huru staten, sådan den av naturen är, m. a. o. sådan Gud skapat den, kan användas såsom ett medel för det sedliga slutmålet, och att han handlar i överensstämmelse med denna insikt. Staten är ej en det sedliga sinnelagets skapelse, men den kan och skall av människor, vilka den är given, ställas i det sedliga slutmålets tjänst såsom dess mäktigaste jordiska verktyg.

Att staten såsom rättens skapare och vårdare kan tjäna det sedliga slutmålet, följer redan därav, att den genom denna sin naturliga verksamhet förhindrar, att allt urartar till ett kaos. I den oordning, som utmärker rättslösa tillstånd, fattas det mått av jordisk frid, som det sedliga umgänget i det hela är i behov av. Å andra sidan bör alltid i fråga om denna statens rättsbildande verksamhet fastställas, att den därmed ej framställer någonting för evigt gällande. Det, som av ett folk erkändes såsom rätt på en viss kulturståndpunkt, undergår med nödvändighet en ombildning, då folkets liv vunnit en rikare utgestaltning och dess sedliga insikt blivit renare. Likaså förstås av sig själv, att dynastier ej hava någon evig rätt till sin tron. Bliva de fördrivna därifrån genom en främmande stats segrande makt, så vika de blott från en maktställning, som de själva förskaffat sig genom våld. Deras rätt kommer visserligen att vara outplånlig i trogna anhängares hjärtan. Men om dessa människor äro förståndiga, så kan detta endast innebära, att de ej vilja släppa hoppet om en upprättelse. En annorlunda uppfattad legitimitetsprincip, som vill föreviga det som en gång historiskt blivit till, är en beklaglig villfarelse, som tyvärr ej sällan vanärar det kristna namnet.

Genom privaträtten skyddar staten medborgarnas strävan efter ekonomisk självständighet och föreskriver dem den nödiga hänsynen till andras intressen. Om därför denna rättsordning ej ägde bestånd, så skulle vi vara nödsakade

att själva hava vår uppmärksamhet riktad åt alla sidor för att så mycket som möjligt undgå en intressekonflikt. Men då skulle ingen av oss få vare sig tid eller kraft övrig för det egentliga sedliga samlivet. Vi behöva för detta de av rätten banade vägarna. Om vi över huvud uppnå det sedliga livets ståndpunkt, så skola vi visserligen dagligen öva oss i att avstå från vår rätt, så ofta vi hava utsikt att just därigenom kunna sedligt gagna människor och fördjupa den sedliga gemenskapen mellan dem och oss. Men vi skola ävenledes dagligen öva oss i det allvarliga och eftertryckliga hävdandet av rätten. Det skulle ofta vara en grymhet mot nästan, om vi ville gent emot honom prisgiva vår rätt. Vi tjäna säkerligen ej Gud, om vi enligt en bekväm regel över allt uppgiva kampen för rätten och därigenom befordra tiggeriet, oblygheten och brutaliteten. Den som anbefaller detta såsom kristligt, försöker rädda de kristna ur den avgörelsernas nöd, vari Gud tvingar dem in. Ty de skola själva avgöra, när de böra begagna sig av sin rätt och när de hava att avstå från densamma.

I det den offentliga rätten håller framför oss kulturfolkets gemensamma mål, pålägger den oss ett tvång till försakelse, som vi alla behöva för vår fostran. Men ju rikare innehållet blir i det, som ett folks medlemmar föresätta sig som sin gemensamma uppgift, och ju trognare det arbetas därför, desto mer växer hos dem glädjen över den nationella kulturen och den stat de tillhöra. Människor, som mötas i en patriotism, som har en sådan grund, bliva därigenom mer skickade att förstå varandra och villigare till ömsesidig hjälp. Vi stå alltså i Guds tjänst, om vi insätta våra krafter på den offentliga rättens hävdande. Men sedligt befordrande kan den offentliga rätten endast då verka, när förståelsen för dess inrättningar och mål tillväxer hos folket. En upplyst despotism, som kämpar emot tröghet, okunnighet och oordning, har dock som mål att ur massan hjälpa fram allt flera individer, som inse och själva vilja vad som gagnar folkets samtliga medlemmar. Den överhet, som vill tjäna det goda, måste därför alltid sträva efter att folkets egen fria kraft och insikt må taga en allt verksammare del i dess arbete. Å andra sidan måste den upprätthålla sin myndighet gent emot undersåtarna. Ty det kommer alltid att förbliva så, att förhållandena te sig

annorlunda ovanifrån än nedifrån och att en central maktställning möjliggör en bättre överblick över det hela än som är möjlig för än så begåvade undersåtar. Om vi icke genom politisk fanatism eller genom självviskhet berövats sedlig besinning, så skola vi i våra dagar ej vara villiga att uteslutande överlåta den offentliga lagstiftningen vare sig åt en demokrati eller åt ett envälde, utan skola i denna motsats se spänningen mellan krafter, vilka måste förbindas och göras fruktbärande i kulturstatens enhet. Folket kan ej själv handhava makten, men det skall hava domen över maktens bärare.

Men det sedliga hänsynstagandet till det allmänna bästa, som därvid fordras av den kristne, skall även på annat sätt framträda vid skapandet av den offentliga rätten. Endast samhällets tekniskt gripbara kroppsliga och andliga krafter kunna vara underkastade den offentliga rättens regler. Den kristne måste därför visserligen yrka på, att ungdomens undervisning överlåtes åt den nationella kulturstaten. Ty den som uppriktigt vill denna, måste även vilja, att den själv bestämmer, vilka vägar den skall gå för framtiden. Men det viktigaste därvid är, att skolan gestaltas i överensstämmelse med den nationella kulturens krav. Mot en stat, som överlåter detta område åt andra, måste därför den kristne, som vill kulturstatens bestånd, protestera. Men anspråk på ledningen av skolan kan staten endast på den grund göra, att det gives en teknik för ungdomens disciplinering och för utbildandet av dess andliga krafter.

Nu stöter emellertid staten på detta den offentliga rättens viktigaste område även på den skranka, som är satt för dess verksamhet. Skolan vill ej blott undervisa och meddela yttre disciplin, utan vill hjälpa hemmen att uppfostra barnen. Därför söker staten för skolan vinna det sedliga sinnelag, som allena ger kompetens till uppfostrarens kall. Den söker att om möjligt till lärare i sina skolor få människor, som äro beredda att under umgänget med barnen låta uppfostra sig själva och genom att på detta sätt själva ödmjukt träda tillbaka få förmåga att verka som andliga befriare på barnet. Men denna sedliga klarsynthet kan staten visserligen med tacksamhet erkänna, men den kan ej med sina medel framkalla den. Därför kan också undervisningen i moral och religion i skolorna väl meddela kunskaper, men ingen religiös och sedlig insikt. Ty en sådan förvärvar endast var och en

för sig själv ur sina egna erfarenheter, i synnerhet under intrycket av en religiös och sedligt levande personlighet. Det kan därför lätt inträffa, att matematikläraren, som strängt håller sig till sitt ämne, mycket mer bidrager till lärjungarnas religiösa och sedliga växt, än religionsläraren.

Erkännandet av detta faktum, att dock till sist det viktigaste i det mänskliga livet är undandraget den politiska makten, måste den kristne fordra av den stat, som han vill tillhöra. En stat, som omger sig med ett sken av att genom sin kraft hålla religion och sedlighet vid makt, kan ej fördragas av den kristne. Ty genom sådana anspråk och ansträngningar från statens sida förhindras många svaga människor från att ens se den uppgift, som åligger dem med hänsyn till förvärvandet av religiös och sedlig insikt. Att en stat står under ett starkt inflytande av kristlig anda, skall framför allt visa sig däri, att insikten om nödvändigheten av att från den sedliga frihetens område grundligt utmönstra allt tvång genomtränger dess föreskrifter. Den kristne måste det ligga om hjärtat, att folket tydligt får höra den tanken hävdas, att det gives en övervärldslig verklighet. Men på ett kraftigare sätt kan man ej skaffa gehör åt denna tanke än genom det faktum, att staten, som härskar över människorna, erkänner ett frihetens område, ett andarnas hem, dit dess makt ej når. Att oavlåtligt sträva efter att den offentliga rätten allt fullständigare genomtränger sitt område, men också, att densamma på det strängaste begränsas till detta område, är att tjäna Gud i staten.

De kristnas gamla avoghet mot staten yttrar sig ännu i dag särskilt, då fråga blir om statens självhävdelse gent emot andra stater. Man förbiser lätt, att staten därvid helt enkelt fullföljer den praxis, som den ej kan uppgiva utan att själv gå under. Där dess intressen korsa sig med andra staters, befinner den sig alltid i öppet eller förstucket krig med dessa. Men kärlek till nästan och krig stå i en skriande motsats till varandra. Alltså synes intet mer självklart än att den kristne måste förkasta kriget och allt vad därtill hör. Kristna, som argumentera på detta sätt, måste tillfrågas, om de gjort klart för sig, att de dock önska, att kulturen och kulturstaten skola finnas såsom tjänare av det slutmål, som det sedliga sinnelaget eller kärleken till nästan uppställer. Medgiva de detta, så måste de även erkänna de konsekvenser, som följa av dessa den mänskliga naturens skapelser. De

kunna då ej blott umgås med personer, utan måste även arbeta på ting; de kunna då ej i varje moment tjäna bestämda människor, utan måste även, för att genom sitt folk tjäna mänsklighetens slutmål, taga del i statens tvångsutövning. Det är icke sant, att kriget är det absolut okristliga. Fastmera är detta den eftersträvade inre oklarheten, hyckleriet. Men det är hyckleri, om man vill staten och föregiver sig under inga omständigheter vilja kriget. Även om man av religiösa skäl anser sig förpliktad att verka för avskaffandet av krig mellan folken, så måste dock det faktiska inre deltagandet i statens liv låta viljan till krig uppstå, om kriget är politiskt berättigat eller påbjudet genom statens självhävdelse. Då skulle man alltså av religiösa skäl hemfalla åt hyckleri, vilket väl dock skulle vara det säkraste beviset för, att man ej tjänar Gud i sin religion. Kriget i och för sig är varken kristligt eller okristligt, varken sedligt eller osedligt. Det är i ett bestämt historiskt läge den oavvisbara yttringen av den i kulturens fortgång till politiskt liv utvecklade människonaturen.

Det är visserligen förvänt att söka bevisa krigets berättigande därmed, att det skulle vara nödvändigt för utbildandet av vissa dygder. Däremot är kriget sedligt rättfärdigat, om det är politiskt riktigt, såsom en akt av ett folks självhävdelse i dess kulturuppgift. Det är vår plikt att söka hos folken utbilda ett klarare medvetande om, att blott sådana krig äro politiskt riktiga, men att varje annat fördärvar det folk, som skrider därtill. Om ej en stat av alla sina krafter reser sig upp mot den våldshandling, som kränker dess oavhängighet och ära, så förråder den rätten, till vars vårdare den är satt. Endast i en sådan stats liv kunna vi därför med gott samvete deltaga, som sätter in sin makt för rätten, ej blott inom sina egna gränser gent emot förbrytaren, utan även mot en annan stat, som vill öva våld på den själv. Men en stat, som genom den allmänna värnplikten söker samla sin folkkraft för detta syfte, lämnar därmed även ett viktigt bidrag till fredsrörelsen, vars utveckling till internationell betydelse innebär ett av vår tids största kulturföretag. De slagfärdiga besoldade härarna innebära en fara för freden. Folkhärarna utgöra en garanti för den och stegra avskyn för kriget, emedan deras blod är folkens blod. Var och en, som inser detta, ser sig sedligt nödgad att inom sin stat fordra införandet av allmän

värnplikt. Då man visar motvilja mot »militarismen», borde man allvarligt fråga sig, om man ej i själva verket ryggar tillbaka för de offer, som denna starka fredsgaranti visserligen pålägger ett folk.

I vår tid har man vunnit nya medel för fredens upprätthållande i utbildandet av internationella rättsinstitut. Syfta dessa än närmast på gemensamma intressen ifråga om samfärdsel och sanitetstjänst, så stärka de dock medvetandet om ett kulturfolkens gemensamma liv [1]. Och om därtill skulle sluta sig försöket att få till stånd obligatoriska skiljedomar, så skulle dessa ej bliva värdelösa därför, att bakom deras domar ej stode någon makt, som genomdrev dem. Men framför allt skola vi inom vårt eget folk söka utom offervilligheten för upprätthållandet av våra nationella värden även utveckla den vänskapsfulla förståelsen för främmande egenart och glädjen över mänsklighetens rikedom sådan den möter oss i skilda människotyper. Detta är ett viktigt bidrag till undvikande av internationella konflikter, som för oss är en plikt. Men att över huvud förneka krigets berättigande kan ej vara en kristens uppgift. Ty det står ej i hans makt att upphäva statens natur och därmed den mänskliga naturen över huvud, eller att förhindra, att det någonstädes i världen gives folk, som vilja begå våld mot andra folk.

Har den kristne förstått statens sedliga betydelse, så skall han såsom sin kallelse i staten framför allt betrakta lydnaden mot överheten. Ty statens bestånd över huvud, som vilar på överhetens auktoritet, är viktigare än avskaffandet av enstaka missförhållanden inom staten. Kan han av sedliga skäl ej åtlyda överhetens befallning, så predikar han ej revolution, utan påtager sig villigt straffet för sin olydnad. Ty för den i sitt inre frie är hävdandet av hans rätt av försvinnande betydelse i jämförelse med den historiska kontinuiteten i den stats bestånd, som han tillhör. *För det andra* har den kristne att verka för, att överheten verkligen för sina undersåtar handhaver rätten i den beständiga utvecklingen och utvidgningen, men också i begränsningen av dess uppgifter. Men den form, i vilken den kristne söker vinna detta inflytande på sitt folks regering, låter ej härleda sig ur det kristna sinnelaget ensamt, utan måste

[1] Jmf. Walther Schücking. Neue Ziele der staatlichen Entwicklung 1913. S. 88—91.

sökas under hänsynstagande till de särskilda historiska förhållandena. *För det tredje* måste den kristne söka främja patriotismen hos folket. Men glädjen över en kulturstats styrka kan hos mängden av dess medborgare blott då tillväxa, om den märker, att staten ej undertrycker dess strävan efter en förbättring i sitt läge, utan själv uppmuntrar och skyddar den. Den kristne måste vilja överhetens bestånd, men måste även vilja, att den med all sin makt och härlighet endast förblir ett medel för folkets ur djupet framträngande liv.

Även där det ej är oss möjligt att direkt verka för vårt livs högsta sedliga uppgift: att åvägabringa en kärleksfull gemenskap med bestämda människor, förblir det oss möjligt att handla socialt och patriotiskt. Om den kristne genom sjukdom berövats kraft till sådant arbete, så skall han ofta på sjukbädden på ett mycket omedelbarare sätt se sig ställd inför den högsta uppgiften, att i tålig kärlek bliva ett vittne därom, att Gud allena är mäktig. Men så länge han äger dessa krafter och gör vad på honom ankommer för att göra de stora ordningar verksamma, genom vilka så småningom det som skiljer människorna skall övervinnas, bevisar han även däri det sedliga sinnelag, som skall fylla alla våra livsmoment. I det vi slita ut våra krafter i den nationella statens tjänst, förneka vi oss själva, om vi därvid ej söka vår ära, utan främjandet av personlig gemenskap, friden mitt i krafternas inbördes kamp och därmed Guds ära.

ANDRA KAPITLET

Den kristnes förvandling i Guds tjänst.

§ 29. Den kristliga karaktären.

Vad vi sagt om familjen, samhället, staten, var ej avsett att lämna en totalbild av kulturen, utan att visa den kristne, huru han i världen skall arbeta i Guds tjänst. Men till skildringen av det kristliga livet hör även den förvandling, som den kristne själv genom denna tjänst undergår.

Vi bestrida ej, att även andra människor, som ej vilja vara kristna, på liknande sätt kämpa för en sedligt klar ställning i världen. Vi anse dem, om vi tro detta om dem, såsom medarbetare i vår Guds tjänst. *Det är alltid en svår sjukdom hos de kristna, om de blott inom sin egen krets vilja erkänna en sådan kamp för sedlig redbarhet.* En kristen, som ej i sanning kan hysa vördnad för en icke kristen, är en hedning i kristlig dräkt. Då vi därför tala om en kristlig karaktär, så vilja vi ej förneka, att en sedlig karaktär även eljes förvärvas inom mänskligheten, och att dess grunddrag äro desamma hos oss som över allt. Karaktären över huvud är det befästade sinnelaget. Detta är det enda säkra resultatet av vårt livsarbete, den frukt, som ovillkorligt framväxer ur vårt utsäde. Följderna av vårt verkande i världen stå ej i vår hand. Men även om vi lida skeppsbrott med hela vårt kallelsearbete, så behöver dock vårt livsverk ej vara tillspillogivet, om vår karaktär bevaras i detta lidande.

Människans inre liv i ett befästat sinnelag är viktigare än alla ting. *Men vi nå aldrig detta mål genom några direkt därpå riktade bemödanden.* Sådana ansträngningar kunna blott leda till ett människans osunda sysslande med sig själv. Om vi ej samla våra krafter i hängivelsen för ett mål, som är värdigt offret av vårt liv, sväva vi i inre fara. Försvarandet av vår karaktär kan väl för oss vara en direkt uppgift, men ej dess förvärvande. Vi bevara det sinnelag, som börjat bliva klart och fast inom oss, om vi äro vaksamma gent emot frestelsen, m. a. o. så mycket som möjligt söka undvika situationer, om vilka vi veta, att de bringa oss sedliga faror, och om vi döma oss själva. Här allena har askesen sin plats. Den får ej vara något annat än bemödandet att undanröja bestämda hinder för det godas förverkligande, som möta oss hos oss själva. Om en människa avstår från någon njutning blott för att i allmänhet stålsätta sin vilja, så är redan detta ett tecken till, att hon ej riktigt vet, vad hon har att göra. Om det går framåt med henne, så tänker hon alls icke på sin egen förträfflighet, utan endast på det mål, som hon vill tjäna. För dess skull sörjer hon för att hon har rena händer, och söker avkasta allt, som skulle kunna vara henne till hinder i hennes lopp mot målet. Ej sina krafter i och för sig vill hon främja och bevara, utan den för en bestämd uppgift erforderliga kraften.

Av den katolska askesens heroer vilja vi visserligen lära. De predika liksom stoikerna den enkla sanningen, att det framför allt gäller att rädda själen, den inre friheten ur tingens och de därpå riktade drifternas välde. Men de förgäta liksom stoikerna, att det inre livet ej i sig själv kan finna sin uppgift. Det vinner gestalt, då människan ställer framför sig uppgifter, som äro större än hon själv. Det växer under tjänandet, alltså i det energiska hängivandet åt objektet. Det kommer blott därpå an, att människan finner det riktiga objektet för sitt viljande. Om vi helt uppgå i tjänandet av ting, som dock en gång måste förgås, så förlora vi oss själva. Om vi däremot kunna säga oss, att det ändamål, som vi vilja underordna alla våra livsmoment, av oss själva inses äga evig giltighet, så äro vi i vårt inre levande.

För karaktärens utbildning har emellertid arbete med ting, som vår kallelse pålägger oss, en särskild betydelse vid sidan av det av oss själva insedda slutmålet. Människan erhåller genom det ihållande arbetet på bestämda ting en dem motsvarande prägel. Detta är nu visserligen något dött, ej levande karaktär, utan en skranka, men icke förty en för människan nödvändig skranka. De sedliga målen underkasta vi oss blott, i det vi städse på nytt skapa dem ur egen drift eller inse deras sanning. Där är därför allt liv och inre handling. Däremot är kallelsearbetets ordning till sist knuten vid fakta, som vi ej själva skapa, utan mottaga ur världens omätliga rikedom. Då de utöva sitt inflytande på oss, utveckla vi oss ej inifrån, ur oss själva. I hängivandet åt den sedliga uppgiften växer människan och vinner en allt större horisont; hängivandet åt kallelsearbetet gör ovillkorligt synkretsen trängre, trots all utvidgning av vetandet och trots den därmed givna starkare beröringen med verkligheten. Men var och en av oss kan tjäna det goda endast inom denna begränsning. Vi skola därför behålla i sikte det sedliga slutmålet, som aldrig låter oss slå oss till ro och fastrosta, men för dess skull infoga oss i en kallelses trånga ram. Det första ger karaktären dess liv, det andra dess helgjutenhet.

Det oaktat äger den kristliga karaktären en särskild art på grund av den med densamma förbundna religiösa insikten. Om vi se på Kristus, så hava vi det faktum för ögonen, att Gud förlåter oss våra synder. I det Gud övertygar oss om, att vi ligga honom om hjärtat, räddar han oss från

vår egen förtid, vars minnen hota att förkväva vårt sedliga mod. I den förbindelse med honom, som hans kärlek stiftat, öppnar han för oss en framtid på andra sidan denna värld. Men i det den kristne märker, att skulden och döden ej längre kunna göra hooom olycklig och till ett blott medel för något annat, strålar hans sinnelag, som han liksom varje annan själv måste tillkämpa sig, av en oförstörbar glädje. Denna glädje i Gud och över hans gåva grundlägger den kristliga karaktärens egendomliga art. Den skänker den kristne den inre friheten att betrakta det kärleksfulla underordnandet även under fienden såsom sin enkla plikt. Den betyder den klaraste sedliga insikt och den högsta sedliga kraft. Men denna stegrade energi erhåller dock tillika den mildhet och godhet, i vilken den framträder som ödmjukhet. Ty denna glädje är det till sin fulländning komna medvetandet om beroendet av Gud. I den upplöses den hårdhet, i vilken vi avspärra oss gent emot andra. Vi komma då därhän, att vi för vår egen del ej vilja något annat än tjäna andra. Denna genom det glada medvetandet om Guds allmakt skapade villighet att verkligen i tjänande underordna oss de människor, med vilka vi hava att göra, är den kristliga ödmjukheten, den kristliga karaktärens egendomliga art. En vrångbild av den sanna ödmjukheten, en osann skapelse av mänskligt godtycke, är däremot bemödandet att intala sig, att alla andra äro sedligt förträffligare än vi. Till en sådan jämförelse bör en kristen, som den gudomliga kärlekens eld driver till arbete, alls ej ha någon tid.

Att förvärva en karaktär betyder för den kristne att bliva höjd över världen, att bliva vunnen för Gud eller m. a. o. att helgas. Då nu i Nya testamentet alla troende trots de hos dem framhävda sedliga bristerna kallas heliga, så ligger däri, att besinningen på Guds uppenbarelse och viljan att leva i dess ljus är den kristna karaktärens begynnelse. Då vi hava Gud för ögonen, stå vi inför källan till den kraft, som vi behöva för att som mänskliga individer kunna ernå den inre oavhängighet, som genom den sedliga insikten ställes oss för ögonen. Vi bliva sedligt levande, när vi samla oss i medvetandet om det godas oss gripande makt eller i medvetandet om Guds närvaro. Denna inre samling är andakt. I den lyssna vi till Guds röst, men vi tala också till honom. Ty vi kunna endast då hänvända oss till den goda viljan, vilken såsom makten över allt vill hava oss till sin egen-

dom, när vi upplåta vårt inre för honom eller uppriktigt tala med honom. Detta andäktiga och uppriktiga talande med Gud är vår bön.

Därav följer, att bönens mening aldrig kan vara något annat än ett sökande efter Gud eller en längtan efter honom. En kristen, som verkligen vill bedja, måste anknyta till de spår han hos sig själv finner av det förtroendet, att Gud är levande Ande, som låter sig finna, då vi söka honom av allt hjärta. Är däremot vår bön ett blott uttryck för jordiska önskningar, så äro vi ej andäktiga. Men utan andakt tala vi över huvud ej med Gud, utan ropa ut i tomma rymden. Är åter den sannfärdiga bönen ett sökande efter Gud, så är dess grund alltid glädje i Gud, den för oss mäktigt framträdande erinringen om den rena lycka, som vi en gång erfarit i ett uppenbarelsens ögonblick. Därför kan aposteln fordra, att de kristnas bön alltid skall med tacksägelse, alltså med uttryck av glädje frambäras inför Gud. Därför börjar också Fader vår med tack och lov, såsom Luther med rätta framhåller.

Men om också den kristnes bön ej kan gå ut på något annat än att Gud må härska inom honom mer än hittills, så är därmed bönen om bestämda jordiska förmåner ej utesluten, utan fordrad. Det allmänna föremålet för varje kristlig bön är Guds närhet och hans herravälde i hjärtat. Att Gud är beredd att härutinnan höra vår åkallan, därom äro vi vissa, om hans uppenbarelse har givit oss mod att kalla honom Fader. Men om bestämda trångmål så störa vår frid, att vi just genom dem känna oss skilda från Gud, så kan detta förtroende till Gud ej uttala sig på annat sätt än i bönen om räddning ur denna jordiska nöd. Men uppriktig är en sådan bön blott då, om den är fylld av den tillförsikten att därigenom vinna något hos Gud.

Men bönens uppriktiga energi för den faran med sig, att vi därigenom kunna låta besinningsfullheten och det religiösa allvaret förstöras för oss. Uppmaningen att bedja om bestämda jordiska förmåner hänvisar oss till en smal väg, som blott en människa kan se och gå, som verkligen tror, alltså i sin inre trötthet klamrar sig fast vid erinringen om de fakta, vari Gud uppenbarat sig för henne. Den som detta icke gör eller icke kan, störtar sig med bönen om bestämda jordiska ting i magiens avgrund. Det är ej blott nödvändigt, att bedjaren sådan han är träder inför Gud med det öppna uttalandet av sin närvarande nöd; det är lika

nödvändigt, att han verkligen träder inför Gud. Men detta gör han blott då, om han till sist med alla sina böner söker Gud själv. Bönen skall alltid bestå däri, att bedjaren »klappar på» hos Gud själv, att han må låta upp och draga människan in i sin andes kraft och frid. Jesus fann ej bönens kraft i den stormande åtrån, utan däri, att den verkligen är ett framträngande till Gud själv. Detta framgår av det sätt, varpå han lovar bönhörelse. Tvenne lärjungars bön skall bliva hörd, om de verkligen blivit ense i sin bön. Men Jesus har även tänkt därpå, att de då i sanning bliva ett, när de äro församlade i hans namn, när alltså bönen själv framgår ur det, som han verkar hos dem. Åt den troende bönen har han lovat bönhörelse, d. v. s. den bön, vartill den egna erfarenheten av Guds uppenbarelse givit mod. Den gåva, som obetingat utlovas åt den uppriktiga bönen till Fadern, är därför den Helige Ande själv.

Därav följer, att den kristnes bön om bestämda jordiska ting måste förbinda sig med beredvillighet att försaka. En bön, som ej kan låta bli att fasthålla vid den jordiska önskningen såsom något obetingat berättigat, är en överträdelse av budet om kärleken till Gud. Men därigenom skall bönens tillförsikt ej förlamas. Den kristnes bön torde i regel ej kunna börja därmed, att beredvilligheten att försaka uttalas. Först i själva bönen finna vi kraft därtill, liksom aposteln, då han bad om befrielse från pålen i köttet. Om den kristne verkligen står under det fulla intrycket av det faktum, att den i Kristus honom nådige Guden hör honom, så begynner också strax i bönens början en frigörelse från det jordiska, om den också ännu är omärklig för den kristne själv. Om däremot bedjaren under namnet Gud blott föreställer sig en hemlighetsfull makt, om vilken han, i enlighet med de löften han fått lära sig vågar hoppas, att den kan bevekas att tjäna honom, så är bönen — och detta desto mer ju tillitsfullare den är — ett inre avfall från Gud. I svårigheten att finna en allmängiltig grundsats, som i varje moment skulle kunna giva en tillförlitlig vägledning med hänsyn till det berättigade i och gränserna för en bön om bestämda ting, visar sig det faktum, att blott den människa, som själv funnit Gud och därför alltid söker honom, kan bedja rätt, eller att det första i bönen är den sannfärdiga tron.

Förmågan att bedja, varefter en människa, i vars hjärta ingen stråle av uppoffrande kärlek fallit, alltså en människa

med fullt oförsonad skuld, förgäves längtar, är den kristliga karaktärens förnämsta kraft. Den öser direkt ur dess livskälla. Att människor, som så mättas med det osynliga, stå där i världen med sin för världen obegripliga frid, är för samhället och för de enskildas räddning där inom mycket viktigare än dessa kristnas alla gärningar.

§ 30. Dygderna.

Dygden är karaktärens genom övning stegrade kraft. Den förvärvas alltså genom handlingar. Luthers häftiga bekämpande av denna aristoteliska sats beror därpå, att han ej skilde dygden från sinnelaget. Det sedliga sinnelaget uppstår, då det lyckas oss att underordna de önskningar och drifter, som närmast bestämma vår vilja, under det, som vi uppfatta såsom det sanna slutmålet för vårt viljande. Den i vardande stadda viljans beredvilliga underkastelse under den sanning, som allt tydligare arbetar sig fram ur medvetandets tidigare förvirring, är sannfärdighet. Den är det ur den religiösa erfarenheten födda sedliga sinnelaget själv. Sannfärdigheten eller *vördnaden för det verkliga* är för handen hos oss, då vi i den religiösa upplevelsen känna oss ställda inför Gud. Den är då uttrycket för det faktum, att den i det verkliga verkande makten fullständigt överväldigat oss såsom en oss räddande godhet. Att vara sannfärdig innebär att av hjärtat älska Gud. Den som menar sig nå fram till sannfärdighet på annat sätt, bedrager sig själv. Den är den inre klarhet, varur allena verkligt sedliga ansträngningar kunna framgå. Men då är den ej själv en dygd utan roten till alla dygder. Dessa uppstå, då sannfärdigheten bevisar sig i viljandet.

I varje sedlig handling hava vi att särskilja tre moment: det handlande subjektet, handlingens inre process, handlingens objekt. På så sätt komma vi till tre grupper av dygder.

Såsom den sedliga handlingens subjekt utvecklar människan i sin karaktär självbehärskning och samvetsgrannhet. Genom upprepandet av sedliga handlingar befästas båda egenskaperna i karaktären. Förstöras de, blir det för människan omöjligt att samla sig till en sedlig ansträngning. Om självbehärskningen saknas, så upphör också det sammanhängande, på ett självbestämt mål riktade viljandet. Av

det inre livet blir då ingenting annat övrigt än dess naturbasis, den djuriska driften att upprätthålla sig själv. Denna drift kan visserligen ännu vara verksam i vällustens och omåttlighetens laster, i vilka självbehärskningen gått under. Samvetsgrannheten är den inre bundenheten vid allt, vari för människan begränsningen av hennes livsuppgift framträder. Förstöres den, så bortfaller även kallelsen och med den de yttre betingelserna för bildandet av en karaktär.

I varje handlings inre process fattas ett mål i sikte, övervägas de därför nödiga medlen och bringas de till sist genom beslutet till användning. Genom att den sedliga handlingen ofta upprepas måste dessa tre moment däri befästas till färdigheter, som vi kalla dygder. Färdigheten att göra klart för sig det eviga slutmålet för allt viljande såsom det som behärskar ögonblicket, är visheten. Färdigheten att välja de riktiga medlen till utförandet av ändamålet är antingen besinningsfullhet eller klokhet alltefter som det är fråga om att bedöma sina egna krafter eller att bedöma den hjälp och det motstånd, som den goda viljan har att vänta i sin omgivning. Färdigheten att i handling omsätta det, som man på detta sätt i sitt inre tillägnat sig, är beslutsamheten. Den verkar redan i varje moment av den inre utveckling, genom vilken den sedliga handlingen mognar, såsom den obegripliga levande kraften hos ett väsen, som vill göra sig fri från alla yttre skrankor. Det är därför väl förklarligt, att den i densamma frambrytande viljan att göra sig fri av många betraktas såsom den påvisbara uppenbarelsen av viljans frihet.

Den sedliga handlingens objekt äro till sist alltid människorna. Men om vi genom städse upprepade bemödanden söka vinna personlig gemenskap med människorna, så förvärva vi förmågan att uppfatta det värde, som varje människa såsom individ äger i sin naturliga egenart och i det mått som hennes sedliga karaktärsbildning nått. Däri äga vi den mottaglighet och det kärleksfulla förstående för den mänskliga naturens i individualiteten sig uppenbarade rikedom, som vi kalla »hjärta» (»Gemüth»). Den allvarliga viljan att förverkliga kärleksbudet på människorna eller att söka gemenskap med dem, leder alldeles av sig själv till strävandet att i deras begränsning och bakom deras svagheter lära sig se det älskvärda, som Gud alltid giver sina barn. Ju kraftigare då den förmågan utvecklar sig att älska ej blott människans idé, utan

individen i dess avskräckande och tilldragande egenart, desto rikare är hjärtat. Hjärtats dygd är antingen godhet eller rättfärdighet alltefter som hos den andre det goda sinnelaget förutsättes eller saknas. Godheten är färdigheten att avpassa det sedliga, på den personliga gemenskapens mål inriktade handlandet även efter den individuella sinnesförfattningen hos den andre, med vilken man genom detta handlande kommer i beröring och som man får betrakta som sin broder. Med godheten är alltid tacksamheten förbunden såsom hjärtats förmåga att uppfatta och mottaga andras mot oss visade godhet som sådan. Det väsentliga i tacksamheten är längtan efter gemenskap med välgöraren. Men detta visar sig mindre i önskan att vedergälla välgärningen än i den hjärtliga beredvilligheten att mottaga och erkänna den som sådan. Men om nu den sanna godheten, som ej är det samma som trög godmodighet, i den andres sedliga bristfällighet finner en skranka, så slår den därför ej om i hänsynslöshet eller slutenhet, utan förvandlar sig till rättskaffenshet såsom hjärtats andra dygd. Rättskaffensheten visar sig däri, att vi vid bedömandet av sedlig bristfällighet ej blott taga i betraktande viljans frihet, sedelagens ideal, utan även det inflytande, som vidriga omständigheter utöva. Först genom den mildhet, som omdömet därigenom får, blir det allvarliga motståndet mot sedliga förvillelser till en makt, som kan hjälpa de vilsegångna.

Men nu äro vi i det sedliga handlandet på mångfaldigt sätt skilda från det egentliga objektet för vårt viljande, från den personliga gemenskapen. Den tjänst, som vi vilja bevisa gemenskapen, fasthåller oss vid arbetet på vissa ting, vid tekniken, som följer naturkrafternas vägar för att vinna deras hjälp. Då blir det sedliga sinnelaget till hängivelse åt saken eller till saklighet. Det innehåll, som övandet av denna dygd tillför vårt andliga liv, bevarar karaktären från att förflackas i abstrakta ideal och påminner om att det sedligas värld står i ett samband med naturen, vilket vi ej kunna utforska, utan endast vörda.

Den första gruppen av dygder skapar karaktärens självständighet, den andra dess klarhet och energi, den tredje dess humanitet. Sakligheten är det ödmjuka erkännandet av dess bundenhet vid naturen. Alla dessa dygder framträda i någon mån i all den sedliga karaktärens verksamhet. Ty

för det första kan man i varje sedlig handling särskilja de ovannämnda tre momenten. För det andra betingas varje sedlig handling av ett motsatsförhållande mellan det fria, genom det självbestämda slutmålet normerade sinnelaget och det mänskliga verkandets beroende av naturen. Det vetenskapliga värdet av varje uppräkning av dygderna består däri, att vi kunna uppvisa deras fullständighet. Vägen härtill visas oss utan tvivel genom den insikten, att dygderna utvecklas i de sedliga handlingarna.

§ 31. Plikterna.

Det genom sedelagen betecknade slutmålet betyder en omätlig uppgift. Personlig gemenskap och frihet bliva aldrig fullkomligt förverkligade i tiden. Men i riktningen mot dessa i det oändliga liggande mål skola vi arbeta för att sedligt betvinga vår tillvaros växlande förhållanden. I det vi inse, vad vi i vårt momentana läge skola göra för att förbliva sannfärdiga, m. a. o. förbliva trogna det sedliga slutmålet eller Guds tjänst, inse vi vår plikt. Därav följer, att plikterna för den kristne aldrig kunna vara en avslutad summa, emedan ur förhållandenas växling och ur den sedliga insiktens tillväxt städse för kärleken framgå nya uppgifter, vilkas lösning den är skyldig nästan. Därför äro de katolska begreppen *meritum* och *opus supererogatorium* osedliga, såtillvida som i dem plikterna ej uppfattas såsom en obegränsad av kärlekens kraft skapad mångfald, utan såsom en begränsad summa av utifrån pålagda handlingar.

För de omdömen, i vilka kärleken fastställer det i varje moment pliktenliga, gäller såsom regel, att först rättens och den särskilda kallelsens krav måste uppfyllas. Först om därav ej framgår någon anvisning om den tjänst, som vi just nu skola bevisa nästan, eller om ögonblickets nöd gör oss klart, att vi äro kallade till en utomordentlig handling, måste plikten direkt härledas ur kärlekens slutmål, men alltid med en erinran därom, att man måste efter sin förmåga söka sig tillbaka in på kallelsens väg. Sedan samariten skaffat säker vård åt den i rövarehänder fallne, fortsätter han åter sin väg. Av kallelseplikterna måste de först och främst fullgöras, vartill vi genom rättstvång äro för-

bundna. Kärleken tvingar oss utöver rättsplikten, men vi kunna endast då med gott samvete följa denna impuls, om vi tillika bemöda oss att uppfylla rättsplikterna.

De kärleksplikter, som ej regleras av kallelsen, äro mindre bestämt fixerade. Men inför dem underlättas bedömandet av vad som är plikt genom besinningen därpå, att kärleksplikten alltid rör sig om tjänandet av personer, alltså är en yttring av godhet. Godheten visar sig nu antingen i den positiva kärleksfulla aktningen mot andra eller i undertödjandet av deras såsom sedligt berättigade insedda syften eller i överseendet med deras sedliga brister. I dessa trenne hänseenden verkar kärleken som godhet för att även utom den särskilda kallelsens ram grundlägga och främja personlig gemenskap.

Den kärleksfulla aktningen gent emot andra gör för oss försynthet och uppriktighet till en plikt. Försynthetens plikt kräver, att vi giva andra tillfälle att utveckla och ådagalägga sin individuella art. Uppriktighetens plikt bjuder, att vi ej sluta oss till gent emot de människor, med vilka vi kunna och skola hava gemenskap. Att med dessa uttryck betecknas plikter, bestämda genom det momentana läget, men inga dygder, bör klart framgå av den omständigheten, att vi ej i varje sedlig handling skola vara försynta eller uppriktiga. Gent emot den brutale skola vi ej vara försynta och gent emot en människa utan förstånd skola vi ej vara uppriktiga. Försökte vi vara detta, så skulle vi ej uppbygga, utan förstöra, alltså tjäna det onda.

Om godheten strävar därefter, att vi må bliva innerligare förbundna med människor än det på rättsförhållandets grundval kan ske, så är ett viktigt medel härtill det oegennyttiga understödjandet av andra, isynnerhet vår strävan att hjälpa dem att bevara och utveckla deras självständighet. Därför skola vi vara tjänstvilliga och välgörande. Men vid uppfyllandet av dessa plikter måste vi söka skona de för vår egen kallelse erforderliga krafterna och få ej förleda andra till tröghet och osjälvständighet. I båda dessa hänseenden felas ofta vid den av den romerska kyrkan övade välgörenheten. Men framför allt begås här det felet, att välgörenhetens värde mätes efter den ådagalagda försakelsens storhet, genom vilken man mer menar sig förtjäna himmelen. Men en välgörenhet, vid vilken vi ej hava nästan och den personliga gemenskapen med honom för ögonen såsom vårt

mål, utan vår egen fördel, måste sedligt fördärva, alltid hjälparen och ofta den hulpne.

I det äntligen godheten erinrar sig nödvändigheten att hava överseende med andras sedliga brister, skapar den fördragsamhetens och försonlighetens plikter, utan vilkas bevisning ett sedligt umgänge mellan syndiga människor över huvud ej skulle vara möjligt. Men gent emot det ondas framträdande skola vi vara ofördragsamma och oförsonliga.

Åt kritiken av vår framställning erbjuder denna dygd- och pliktlära ett gott tillfälle att klaga över dess korthet. Men man borde betänka, att denna korthet är sakligt motiverad. Etiken måste visserligen utbilda de föreställningar om dygd och plikt, som vi ständigt bruka i det sedliga livet, till klara begrepp. Den måste även göra klart, varför dygden framstår för oss såsom ett system av krafter, under det pliktbegreppet blott kan beteckna en oöverskådlig rikedom av uppgifter. Detta kan i etiken endast framställas på detta ställe. Om det saknades, skulle över måttan viktiga moment av det sedliga livet bliva oförklarade. Men kräver man en längre dygd- och pliktlära, så glömmer man, att behandlingen av de genom bestämda förhållanden betingade uppgifterna, så vitt den ej skall bliva ändlös kasuistik, blott kan ske inom ramen av vad som tränger sig på oss alla som nödvändigt i vårt historiska läge, i de skilda former av gemenskapsliv, vilka vi genom natur och historia tillhöra. De så ställda frågorna taga varje sedligt allvarlig människas intresse i anspråk. Däremot verkar samma stoff tröttande, om det splittras under titeln dygde- och pliktlära och framställes i ändamålslösa upprepningar.

§ 32. Den sedligt tillåtna vederkvickelsen.

På det rättsliga området gälla alla handlingar som tillåtna, vilka varken äro påbjudna eller förbjudna. Den kristne däremot vet sig i sina handlingar ej vara bestämd av en summa av yttre stadganden, utan av den i hans tro verksamma kärleksviljan, som han uppfattar i dess sedliga nödvändighet. Vid alla yttringar av det inre livet synes därför den kristne alltid hava att välja emellan att lyda kärlekens bud eller att icke göra det. För det tillåtnas mellanbegrepp tyckes han ej hava någon användning.

Det oaktat är denna *Schleiermachers* tes ej riktig. Det är visserligen sant, att rum för det tillåtnas begrepp endast kan finnas på det rättsliga området och i ett barns liv. Den fullt mogna karaktärens ideal är, att han fullgör alla sina handlingar på den grund att han klart inser deras sedliga nödvändighet. Men gent emot de oss uppfostrande sedliga makterna, gent emot Gud förbliva vi barn under hela vårt liv. Såsom väsen, vilka ur naturen kämpa sig fram till frihet, behöva vi en vänligt uppfostrande makt, som håller sina händer över det för oss oumbärliga samliv med naturen, som städse på nytt väcker oss upp därur, men också låter oss behålla ett gott samvete, så ofta vi uttröttade av pliktens kamp, överlämna oss åt våra krafters otvungna rörelse, åt njutningen och leken. Glädjen över det naturliga livet har för den kristne alltid det tillåtnas karaktär. Den är oss tillåten genom den Gud, som skapat oss till människor, vilka i naturen skola kämpa sig fram till sedliga personligheter och, därigenom att de vinna denna natur för det sedliga slutmålet, skola tjäna Gud. Det är förödmjukande för oss, att det för oss gives något tillåtet och ej blott det av oss själva bestämda eller nödvändiga. *Men vi förödmjuka oss under Gud, då vi erkänna, att huvudmassan av våra livsmoment genomlevas av oss med det medvetandet, att vi därvid hänge oss åt det, som han tillåtit.* Skyddet för den inom oss spirande sedliga friheten ligger därvid däri, att vi kunna tacka Gud för det, som han tillåter oss. Den som i den jordiska njutningens ögonblick ej upphör att glädja sig över den evigt rike Guden och som hos sig bevarar medvetandet rent om hans välbehag, förlorar ej riktningen uppåt, mot den sedliga personlighetens frihet, utan vinner för den sedliga kampen nya medel och nya krafter. Men samvetets vittnesbörd, att Gud tillåter oss denna vederkvickelse, kunna vi endast då äga, när det sedliga sinnelaget präglar även dessa den sedliga kampens vilostunder. Den i sina enstaka moment sedligt tillåtna vederkvickelsen är ej blott i det hela pliktenlig såsom medel till kraftens förnyelse, utan vederkvickelsen är även till graden begränsad genom plikten och till sin art betingad genom de karaktärens dygder, som skola ge sig uttryck i njutningen och leken.

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET